الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة

عماد حسن مرزوق
ماجستير في علوم القرآن
قسم اللغة العربية كلية الآداب
جامعة الإسكندرية





الإعجاز البلاغى

فى

القرآن الكريم عند المعتزلة

عماد حسن مرزوق

ماجستير فى علوم القرآن
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م

مكتبة بستان المعرفة
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب
☎: ٢٢٢٤٢٢٨ - ٠١٢٢٣٥٢٤٨١٤ &٠١٢١١٥١٢٣٧

اسم الكتاب: الإعجاز البلاغى فى القرآن الكريم عند المعتزلة

اسم المؤلف: ا. عماد حسن مرزوق

رقم الإيداع: ١٦٤٩/ ٢٠٠٥

الترقيم الدولى: I.S.B.N 977-393- 012 -2

الطبعة: الأولى

الناشر: مكتبة بستان المعرفة

كفر الدوار - الحدائق - ٦٧ ش الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين

☎ : ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية ٠١٢٣٥٢٤٨١٤ & ٠١٢١١٥١٢٣٧

الطباعة: مطبعة الأمل - العصافره - إسكندرية

الإعجاز البلاغى فى القرآن الكريم

عند المعتزلة

مقدمة

تعد قضية إعجاز القرآن من أهم القضايا التى شغلت عقول الباحثين قديما وحديثا، فمنذ تبين للناس عجزهم عن محاكاة القرآن ولو فى أقصر سورة من سوره، وهم يبحثون عن سر هذا الإعجاز.

وقد أسهمت الفرق الإسلامية بشكل كبير في إثراء قضية الإعجاز القرآني ولاسيما وهي تمثل ركنا من أركان العقيدة الإسلامية، حيث لا إثبات لصدق النبوة إلا بعد أن يثبت إعجاز القرآن، فالمعجزة هى البرهان، والبرهان هو المعجزة، سواء بسواء.

ومن بين تلك الفرق الإسلامية التى تناولت قضية إعجاز القرآن، يبقى للمعتزلة الحضور القوى الفعال الذى يفرض نفسه.

وقد عكف أعلام المعتزلة على دراسة القرآن الكريم، وإعجازه، سواء على المستوى النظرى أو المستوى التطبيقي وقد ركز المعتزلة فى الجانب النظرى من مسألة الإعجاز على بيان معنى المعجزة، ووجه دلالتها على صدق النبى، وشروط المعجزة، والفرق بين معجزات الأنبياء، وهذه المباحث كانت الأساس الذى انطلقوا منه نحو دراسة الجانب التطبيقى الذى يحاول أن يلتمس وجوه الإعجاز وخصائصها.

وقد أولى المعتزلة البلاغة عناية خاصة، ورأوا فيها وجها قويا من وجوه الإعجاز، فقد نزل القرآن على أهل البلاغة، وأرباب الفصاحة، فإذا ببلاغة القرآن تقطع قول كل بليغ وإذا بفصاحته تربو على كل فصاحة، فلا بيان فوق بيان القرآن ولا نظم مثل نظمه، ولقد كان الشعر عند العرب صناعتهم الرائجة، وتجارتهم الرابحة، فإذا بشعرهم أمام القرآن بضاعة مزجاة، وإذا بالقرآن يشرق كما تشرق الشمس فلا يبقى معها لنجم من أثر.

لذا فقد غدا المعتزلة يبحثون فى البلاغة القرآنية علهم يدركون سر هذا الإعجاز، فقدموا لنا تراثاً ضخماً من الدراسات البلاغية المتعلقة بالقرآن، ومن هنا حاولت أن أدرس الأسس البلاغية عند المعتزلة فى دراسة إعجاز القرآن، دفعنى إلى هذا عدة أمور:

أولا: الطبيعة الخاصة للتراث البلاغى المعتزلى، فهو تراث غنى نبع من بيئات مختلفة، وعصور شتى، مما سمح له بالتنوع، وقد طرقوا فى دراسة إعجاز القرآن البلاغى جوانب متعددة، لغة، وأسلوباً، ومضموناً، ونظماً، ومع هذا التنوع فإن الباحث يلاحظ أنه يتميز بارتكازه على قاعدة موحدة تستمد ثباتها من الأسس العامة للفكر الاعتزالى مما يجعله تراثاً خاصاً، وقد دفعتنى هذه الخصوصية للتراث البلاغى المعتزلى إلى الإفادة منه، ولاسيما وهو يتعلق بأحد أهم قضايا الفكر الإسلامى، قضية إعجاز القرآن.

ثانيا: وقد دفعنى إلى البحث حول هذا الموضوع ذلك الموقع الذى يشغله التراث البلاغى المعتزلى بين أقرانه من روافد الفكر الإسلامى حول موضوع إعجاز القرآن، فدراسات المعتزلة فى هذا المجال دراسات رائدة سباقة، وتاريخ البحث حول إعجاز القرآن يؤكد أن أول ما صنف فى هذا الشأن كان كتاب الجاحظ (نظم القرآن) والذى أتبعه بسلسلة من الدراسات فى نفس الموضوع مثل (آى القرآن) و(حجج النبوة). والأمر لا يقف عند افتتاح هذا المعتزلى الكبير ميدان البحث فى الإعجاز، بل إننا سوف نلاحظ أن للمعتزلة فضل السبق فى جميع مراحل قضية الإعجاز، مما سوف يسمح لنا بالتعرف على الأصول الأولى للعديد من المؤلفات حول الإعجاز، كما يتيح لنا الكشف عن الحلقات المفقودة لكثير من النظريات البلاغية التى ازدهرت فى ظل قضية الإعجاز، وعلى سبيل المثال فإن نظرية النظم كما نجدها عند عبد القاهر الجرجانى قد جاءت على نحو من النضج لا يمكن تفسيره إلا بالكشف عن الدراسات السابقة عليه، تلك التى قدمها المعتزلة ولاسيما القاضى عبد الجبار.

ثالثا: ومع أهمية ما قدمه المعتزلة، ومع أهمية دراسة جهود المعتزلة فى قضية إعجاز القرآن فقد لاحظت ندرة الدراسات التى تعرضت لهذا الموضوع، إذ لم يتعرض باحث من قبل إلى دراسة الجهود البلاغية للمعتزلة فى البحث عن إعجاز القرآن، بصورة متكاملة فبالرغم من ريادة المعتزلة فى تأسيس البلاغة العربية، وبالرغم من أن هذا التأسيس كان يدور فى فلك إعجاز القرآن، إلا أنه لم يتم دراسة هذه الروابط بين البلاغة وإعجاز القرآن عند المعتزلة، وإذا كانت بعض الدراسات قد تناولت بعض جوانب هذا الموضوع أنها لم تتعامل مع الفكر الاعتزالى بالنظر إليه فكرا كليا له أسسه الثابتة، وإنما اقتصرت على التركيز على بعض شخصيات المعتزلة مبتورة عن السياق الفكرى التى نشأت فيه.

رابعا: وقد دفعنى إلى البحث حول هذا الموضوع رغبتى فى تنقية صورة المعتزلة مما أراده بها أعداؤهم جهلا أو تعصبا، مما أضر بالفكر الإسلامى وواقعه، حيث أريد بنا أن نتخلى عن التفكير العقلانى، وإحلال التقليد والاتباع الأعمى محله، لذا رجوت أن تكون هذه الدراسة إيضاحا لمنهج أحرى بنا أن نأخذ به.

لم يكن الطريق لتحقيق هذه الأهداف سهلاً، بل كم من الصعوبات واجهتنى فى سبيل تقديم هذه الدراسة يأتى على رأسها، قلة المصادر الأصلية للفكر الاعتزالى، لاسيما بعد أن تعرضت للاضطهاد على مدى أزمنة طوال حتى لم ينج منها إلا اليسير الذى لم يأخذ حقه بعد من التحقيق والضبط العلمى مما كان يضطرنى فى كثير من الأحيان إلى مراجعة النصوص فى غير مصدر حتى أتأكد من صحته وضبطه، وعلى سبيل المثال اضطررت أن أراجع كتاب طبقات المعتزلة من ثلاث نسخ مختلفة لعدم وجود نسخة مقومة تقويما كاملاً يمكن الاطمئنان إليه.

ومما زاد الأمر صعوبة – بعد غياب النسخ المحققة تحقيقا علميا سليما – أن المباحث البلاغية عند المعتزلة قد اختلطت بالمباحث الكلامية، فإذا لم يكن هنا

الاختلاط فى ثنايا الفكرة كان فى اللغة التى يعبر بها أصحاب المصنفات عن أفكارهم، وعلينا ان نتذكر أننا بصدد بلاغة فلسفية، فرق دارسو البلاغة – منذ القدم – بينها وبين البلاغة التذوقية، لذا فقد عانيت كثيراً من الطريقة التى صاغ بها المعتزلة افكارهم، وهذه الطريقة الصعبة لم تكن لتوجد إلا لعمق الفكرة ذاتها، لذا فقد حاولت أن أستعين بالكثير من الكتب الكلامية لفهم الجذور الفكرية التى انطلق المعتزلة من خلالها، مع أنها لا تخلو كذلك من نفس الصعوبة، ولكننى بضم الإلف إلى إلفه استطعت فهم العديد من العبارات التى كنت اقف أمامها فى البدء عاجزاً، كذلك فإن قلة الدراسات الحديثة الجادة التى تتناول الفكر الاعتزالى جعلتنى اسير فى أرض غير ممهدة مما تطلب جهداً استعذبته، ووقتاً ما ندمت على طول مدته.

وبعد، فلم أر فى المنهج التاريخى – مع أنه أيسر مؤونة – ما يحقق لى الغاية من هذه الدراسة والتى تهدف إلى الكشف عن الخصائص العامة للتفكير البلاغى عند المعتزلة، لذا فقد رأيتنى أنتقل فى الموضوع الواحد من عصر إلى عصر ومن مؤلف إلى آخر إلى أن أستكمل دراسة الفكرة، لأنتقل بعدها إلى فكرة أخرى وهكذا، مع التزامى بعرض هذه الأفكار من خلال المؤلفات الأصلية للمعتزلة احتراما للمنهج العلمى الذى يقضى بالتعرف على الفكر عند أصحابه لا من كتب الخصوم.

وقد جعلت الدراسة فى ثلاثة فصول وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول: البلاغة المعجزة

وقد بينت فيه أن المعتزلة يقررون أنه لابد من علمى المعانى والبيان لإدراك لطائف المعجزة القرآنية، وقد رأى المعتزلة أن البلاغة طبقات، والقرآن أعلى طبقات البلاغة، وقد أسهم أصل التوحيد وأصل العدل فى تشكيل هذه الفكرة، ومن ثم فقد انطلق المعتزلة باحثين عن الأسس البلاغية التى قام عليها إعجاز القرآن، والتى جعلت بلاغته

فى الطبقة العليا من سائر البلاغات، وقد اعتبر المعتزلة أن للبلاغة المعجزة ركنين أساسيين هما الإبانة وحسن الأداء وإمتاعه، وهما موضوعا الفصلين التاليين.

الفصل الثانى: أسس الإبانة:

وقد بحثت فى هذا الفصل عن الركائز الأساسية التى رآها المعتزلة كامنة فى البلاغة القرآنية، والتى تعمل على أن يصبح النص القرآنى محققاً لأعلى درجات الإبانة عن المعنى، وقد وجدت أن المعتزلة رأوا أن إبانة القرآن عن المعنى تقوم على ثلاثة أسس، تناولتها بالعرض فى مباحث هذا الفصل كما يلى:

أولاً: التركيب

حيث رأيت أن مدار الإعجاز عند المعتزلة يرجع إلى التركيب، أو النظم كما يسميه الجاحظ وقد تتبعت فكرة النظم عند أئمة المعتزلة لا سيما عند المدرسة البهشمية و القاضى عبد الجبار، كما عرضت لتطبيقات الزمخشرى لنظرية القاضى عبد الجبار عن النظم من خلاله تفسيره الكشاف.

ثانياً: الصورة البيانية

وقد هدفت فى هذا المبحث إلى بيان جهود المعتزلة فى الكشف عن دور الصورة فى عملية الإبانة سواء من خلال التشبيه أو الاستعارة أو الكناية أو المجاز المرسل.

ثالثاً: اللفظ

وقد تناولت فى هذا المبحث فكرة اللفظ عند المعتزلة ومدى اهميته فى الإبانة عن المعنى، واللفظ عندهم له إبانته سواء أكان داخل السياق أم مجرداً عنه، وقد تعرضت لكل جانب منهما مبينا سمات اللفظ القرآنى، كما رآها المعتزلة.

الفصل الثالث: أسس الإمتاع

وقد درست فى هذا الفصل الشق الثانى من جوهر الإعجاز البلاغى عند المعتزلة، وهو حسن الأداء وإمتاعه، وإذا كان المعتزلة قد درسوا أسس الإبانة فى القرآن باعتبارها

الشق الأول لهذا الإعجاز، فقد اهتموا كذلك بدراسة أسس الإمتاع وحسن الأداء فى النص القرآنى، وهذه الأسس درستها من خلال مبحثين.

أولاً: الانسجام الصوتى:

وبينت فيه دور المعتزلة فى الكشف عن منابع الانسجام الصوتى باعتباره أساساً من أسس الإمتاع يتشكل من خلال التلاؤم والفواصل وبعض أنواع البديع كالجناس والترصيع.

ثانياً: الدلالات الموحية:

حيث وجدت أن المعتزلة قدموا جانبا خفيا من الجوانب التى يقوم عليها الإمتاع فى النص القرآنى وأعنى به تلك الدلالات الغنية بالظلال والتى تتفاعل معها النفس وتتأثر بها، وقد كشف المعتزلة عن هذا الجانب من الإعجاز القرآنى متمثلاً فى اللفظ، والصورة والحذف، والتكرار، والالتفات.

بهذه الفصول الثلاثة أستكمل فكرة هذا البحث راجيا أن تعرض موضوع الإعجاز عند المعتزلة بصورة متكاملة، تبدأ من التعريف وتنتهى بتحديد الأسس التى قام عليها الإعجاز.

وأخيراً فأسأل الله أن يتقبل منى هذا العمل وأن يجعلنا من أهل القرآن الذين يتدبرون إعجازه فيزدادوا إيماناً

الفصل الأول

البلاغة المعجزة

الفصل الأول

البلاغة المعجزة

البلاغة المعجزة هى التى خرقت ما اعتاد عليه البشر من فنون القول حتى وقفوا أمامها وقد تملكتهم الدهشة، وملأهم الإعجاب وعرفوا من أنفسهم العجز عن ان يأتوا بمثلها، فلا هى بقول ساحر ولا كاهن، ولا شاعر، وإنها لتعلو، ولا يعلى عليها، إنها بلاغة القرآن الكريم التى تحدى الله الناس أن يأتوا بمثلها، وإن ظاهرهم الجن (قل لإن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)[١].

وقد أولى المعتزلة البلاغة اهتماما خاصا ورأوا فيها سبيلاً للوصول إلى معرفة الإعجاز القرآني

يقول عمرو بن عبيد (إن البلاغة أداة لتقرير حجة الله في عقول المتكلمين، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم)[٢].

ويقول الزمخشرى (لابد من علم البيان والمعانى لإدراك معجزة رسول الله ومعرفة لطائف حجته)[٣].

ويقول (النظم الذى هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر)[٤].

ويرى السكاكى أن الذوق – الذى هو مدرك الإعجاز عنده – لا يمكن اكتسابه إلا بإتقان علمى المعانى والبيان[٥].

١ـ الإسراء: ٨٨.
٢ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ١١٤/١.
٣ـ الزمخشرى، الكشاف، ١/ن
٤ـ الزمخشرى، الكشاف، ٦٣/٣.
٥ـ السكاكى، مفتاح العلوم، ص٤١٦.

ويقول (وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الوقوف على تمام مراد الحكيم تعالى، وما تقدس من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين، كل الافتقار فالويل لمن يتعاطى التفسير وهو فيهما راجل)[١].

ويقول الجاحظ: (ولأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها، وطبعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها)[٢].

ويقول: (ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه، لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان)[٣].

ويقول: (وفي كتابنا المنـزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد)[٤].

وقد رأى بشر أن إعجاز القرآن يكمن فى بلاغته وفصاحته، حيث يشير الشهرستانى إلى أن أبا موسى المردار تلميذ بشر قد (انفرد عنه بإبطال إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة)[٥].

وللمعتزلة رؤية خاصة للبلاغة تقوم على فكرة الطبقية التي كان بشر بن المعتمر من أول المنادين بها من المعتزلة.

وقد سجل بشر بن المعتمر رؤيته للبلاغة من خلال صحيفته التى نقلها تلميذه الجاحظ فى البيان والتبيين كاملة، وفيها نجد فكرة الطبقات البلاغية تتمثل فى أنه (ينبغى للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار

١- السكاكى، مفتاح العلوم، ص١٦٢.
٢- الجاحظ، حجج النبوة، ص١٢٠.
٣- الجاحظ، حجج النبوة، ص١٢٠.
٤- الجاحظ، الحيوان، ٩٠/٤.
٥- الشهرستانى، الملل والنحل، ٣١/١.

الكلام على أقدار المعانى، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات)[١].

ويشترك الجاحظ مع بشر بن المعتمر فى فكرة الطبقات البلاغية كما اشترك معه فى القول بالإعجاز البلاغى للقرآن فيقول (وكلام الناس فى طبقات كما أن الناس أنفسهم فى طبقات، فمن الكلام الجزل، والسخيف، والمليح، والحسن، والقبيح، والسمج، والخفيف، والثقيل، وكله عربى، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا.

فإن زعم زاعم انه لم يكن فى كلامهم تفاضل، ولا بينهم فى ذلك تفاوت، فلم ذكروا العيى والبكىء والحصر والمفحم، والخطل والمسهب، والمتشدق، والمفيهق، والمهمار، والثرثار، والمكثار والهمار؟ ولما ذكروا الهجر والهذر، والهذيان والتخليط؟ وقالوا: رجل تلقاعة وفلان يتلهيع فى خطبته، وقالوا: فلان يخطىء فى جوابه، ويحيل فى كلامه، ويناقض فى خبره، ولولا أن هذه الأمور قد كانت تكون فى بعضهم دون بعض، لما سمى ذلك البعض والبعض الآخر بهذه الأسماء)[٢].

وطبقات الكلام التى ذكرها الجاحظ فى النص السابق يأتى القرآن ليكون على قمتها وذلك ببلاغته المعجزة التى فاقت بلاغات البشر فالرسول تحدى البلغاء والشعراء بنظمه وتأليفه.

وقد اتفق الرمانى (ت ٣٨٦ هـ) مع أسلافه من المعتزلة فى فكرة الطبقية بل كان أكثرهم تحديدا لها حين رأى أن البلاغة على ثلاث طبقات (منها ما هو فى أعلى طبقة، ومنها ما هو فى أدنى طبقة ومنها ما هو فى الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة.

فما كان فى أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس، وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان، أحدهما بليغ، والأخر عيى، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة فى الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات

١ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٨/١-١٣٩.
٢ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤٤/١، ١٤٥، والمهمار والتلقاعة: كثير الكلام. وقوله يتلهيع أى يفرط.

البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز العرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكافة)[١].

فالمعتزلة رأوا أن البلاغة تأتى على طبقات وأن القرآن الكريم أحد هذه الطبقات، وإن كان فى قمتها.

وقد اختلف مع المعتزلة حول هذه الفكرة بعض معاصريهم، وقد ألمح الجاحظ إلى هذا حين قال (زعم زاعم أنه لم يكن فى كلامهم تفاضل، ولا بينهم فى ذلك تفاوت)[٢].

وهذه الفكرة سوف تلعب دوراً مهماً في النظر إلى بلاغة القرآن، وسيتبين لنا مزية المعتزلة، وتفردهم عن غيرهم من الفرق حينما نقرأ النص التالى لابن حزم الأندلسى يقول (فإن قالوا: فقولوا أنتم هل القرآن موصوف بأنه فى أعلى درج البلاغة أم لا ؟قلنا وبالله تعالى التوفيق : إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد، فنعم، هو فى هذا المعنى فى الغاية التى لا شيء أبلغ منها، وإن كنتم تريدون هل هو فى أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين، فلا، لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين لا من أعلاه ولا من أدناه ولا من اوسطه)[٣].

هكذا يرى ابن حزم الأندلسى أن البلاغة القرآنية ليست من جنس البلاغة البشرية مطلقاً ولا يجوز أن تقاس أو تقارن بأى حال من الأحوال بغيرها من بلاغات البشر، وهى فكرة تناقض تماما ما ذهب اليه المعتزلة.

وإذا كانت فكرة الطبقات البلاغية ليست من الأفكار الراسخة المتعارف عليها بين الباحثين فى الإعجاز البلاغى كما رأينا، فمن أين إذاً جاء بها المعتزلة؟

لا شك أن فكرة الطبقات البلاغية كانت تقف خلفها مجموعة من الأسس العامة للفكر الاعتزالى، تؤيدها وتشد من أزرها، ونستطيع أن نقول إن أصلين من أصولهم الخمسة عملا على تشكيل وتأييد فكرة الطبقات البلاغية، ونعنى بهما التوحيد والعدل، وهما أهم أصلين فى الفكر المعتزلى، حتى عرف المعتزلة. بهما فقيل عنهم أهل العدل والتوحيد.

١- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٦٩-٧٠.
٢- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البيان والتبيين، ١٤٤/٢.
٣- ابن حزم الأندلسى، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ١٨/٣، ١٩.

أ- أصل التوحيد وأثره في النظر إلى بلاغة القرآن

التوحيد عند المعتزلة تنزيه الله عن أن يكون معه شريك، وقد تفرع من أصل التوحيد البحث فى مسألة الصفات، فرأى المعتزلة أن يأولوا ما ورد من آيات الصفات تأويلاً مجازياً حتى لا يثبتوا قديما مع الله سبحانه وتعالى (فمن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين)[١].

ولم ترتض الفرق الاسلامية المعاصرة للمعتزلة هذا المنهج، فبينما سمى المعتزلة هذا الرأى توحيداً، سماه خصومهم تعطيلاً، يعنون بذلك أنهم عطلوا الأسماء والصفات.

وقد تكون صفة الكلام من أبرز الصفات محل النزاع بين المعتزلة وخصومهم.

(ولا خلاف لأرباب الملل فى كونه تعالى متكلما، وإنما الخلاف فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه)[٢].

وقد أجمل محمد الحسينى الظواهرى الفرق المتنازعة فى هذا المقام فى أربع فرق هى الأشاعرة و الحنابلة والكرامية والمعتزلة (وبيان مذاهبهم أن الأشاعرة يقولون كلام الواجب وصف له، ووصف القديم قديم، ويريدون من الكلام المعنى النفسى كما سيتضح، والحنابلة يقولون: هذا بعينه ولكن الكلام عندهم هو الحروف والأصوات، وهى عندهم قديمة، والكرامية يقولون: كلام الواجب مركب من الحروف والأصوات وكل مركب من الحروف والأصوات حادث، والمعتزلة يقولون هذا بعينه، ولكن الفرق بين المذهبين أن الكرامية يجعلون كلامه قائما به مع كونه حادثا، لأنهم يجوزون قيام الحوادث بذاته، والمعتزلة لا يجعلون كلامه قائماً به لأنهم لا يجوزون قيام الحادث بذاته)[٣].

ويمكن تقسيم هذا التنازع فى مفهوم الكلام الإلهى إلى ثلاثة اتجاهات:

١- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر الشهرستانى، الملل والنحل، ٤٦/١. والقول منسوب لواصل بن عطاء

٢- عبد القادر السنندجى الكردستانى، تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام، ١٤١/٢.

٣- محمد الحسينى الظواهرى، التحقيق التام فى علم الكلام، ص٧٣.

الاتجاه الأول: اتجاه الأشاعرة ومجمله أن الكلام الإلهى (صفة ليست من جنس الحروف والاصوات قائمة بذاته منافية للسكون والآفة هو بها آمر ناه ومخبر وغير ذلك)[١] وهو ما أطلقوا عليه اسم الكلام النفسى.

الاتجاه الثانى: اتجاه الحنابلة أو أهل السنة ويذهب إلى أن الكلام الإلهى (هو المركب من الحروف والاصوات وهو صفة له تعالى وهو قديم)[٢].

الاتجاه الثالث: اتجاه المعتزلة والكرامية ويرى أن الكلام الإلهى هو (المركب من الحروف والأصوات وهى حادثة)[٣].

ولما كان القرآن الكريم كلام الله بنص الذكر الحكيم، ولم يخالف فى ذلك أحد من الفرق الإسلامية فقد أدى الاختلاف حول الكلام الإلهى إلى الاختلاف حول طبيعة القرآن الكريم من حيث قدمه وحداثته، وهى ما عرفت بقضية خلق القرآن حيث رأى المعتزلة ـ تبعا لرأيهم السابق ـ أن القرآن مخلوق أو محدث، فى حين رأى أهل السنة أنه قديم.

وقضية خلق القرآن هى الأثر الأول الظاهر للخلاف حول صفة الكلام الإلهى، لكن لهذا الخلاف العديد من الآثار الأخرى المترتبة عليه، وعلى رأس هذه الآثار تأتى وجهة النظر الخاصة حول الطبقات البلاغية، ذلك أن كلام الله عند المعتزلة (من جنس الكلام المعقول فى الشاهد وهو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا، ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد)[٤].

لكن كلام الله عند أهل السنة والأشاعرة (علمه لم يزل، وأنه غير مخلوق)[٥]. وفرق كبير بين أن يكون الكلام الإلهى حروفا وأصواتا من جنس حروف وأصوات الكلام البشرى، وان يكون علماً إلهياً ليس كمثله علم، وكما أوضحنا من قبل فإن هذا الاختلاف حول صفة

١ـ محمد الحسينى الظواهرى، التحقيق التام فى علم الكلام، ص٧٤.
٢ـ محمد الحسينى الظواهرى، التحقيق التام فى علم الكلام، ص٧٤.
٣ـ الظواهرى، التحقيق التام فى علم الكلام، ص٧٤.
٤ـ القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ٤٢٣/٧.
٥ـ ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ٥/٣.

الكلام قد أدى إلى الاختلاف حول النص القرآنى وخصائصه الأصيلة من أساليب البيان وطرائق التعبير.

وقد أورد فخر الدين الرازى نصاً جديراً بالاهتمام حول هذه النقطة يقول فيه (قال الأكثرون من أهل السنة كلام الله واحد، والمعتزلة أظهروا التعجب منه وقالوا الأمر والنهى والاستخبار حقائق مختلفة)[1].

فى هذا النص يتضح كيف أدى الاختلاف حول طبيعة الكلام الإلهى إلى الاختلاف حول خصائصه، فأهل السنة راوا أن كلام الله واحد لأنه صفة واحدة هى صفة العلم، فى حين رفض المعتزلة ذلك لأن الكلام الإلهى من جنس الكلام المعقول فى الشاهد، لذا فهو يحتوى على الأمر والنهى والاستفهام والخبر كغيره من كلام البشر وإذن فبلاغته إنما هى طبقة فى درج البلاغة وإن كان على قمتها.

ولا يكاد يختلف موقف الأشاعرة عن موقف أهل السنة (الحنابلة) فى هذه القضية ويرجع ذلك إلى أنهم يكادون يتفقون معهم حول مفهوم الكلام الإلهى كما عرضنا ولكن يبدو أن الأشاعرة لم يجدوا بدأ من التسليم للمعتزلة باختلاف الأساليب فى النظم القرآنى، فحاولوا أن يوفقوا بين مذهبهم فى طبيعة كلام الله وبين ما لم يستطيعوا إنكاره من تنوع أساليب القرآن، يدلنا على هذا ما أورده الشهرستانى حيث يقول ملقياً الضوء على نص الرازى السابق (المشهور من مذهب أبى الحسن أن الكلام صفة واحدة، لها خاصية واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً خصائص، أو لوازم تلك الصفة، كما أن علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهى غير مختلفة فى أنفسها، فيكون علما بالقديم والحادث والوجود والعدم وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات)[2].

وبالرغم من تسليم الأشاعرة للمعتزلة فيما يشتمل عليه القرآن من أمر ونهى وخبر واستخبار كما ظهر من النص السابق فإن الجدل حول الكلام - كلام الله - قاد الأشاعرة إلى محاولة تحديد طبيعة هذه الأساليب اللغوية أهى أوصاف للكلام أم أقسام له؟

١- الرازى، معالم أصول الدين، ص٥٠.
٢- الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص٢٩١.

وعندهم أن الأساليب اللغوية فى القرآن صفات للكلام، وليست أقساماً لأنه كلام الله الذى لا يجوز أن يختلف، لأنه صفة من صفاته الأزلية.

من الطبيعى أن ينتهى هذا المنهج الفكرى لدى الأشاعرة إلى نفى هذا التنوع الأسلوبى فى القرآن على جهة الحقيقة ليس ذلك إلا لأنهم رأوا أن النص القرآنى صفة من صفات الله التى لا تختلف.

وليس وصف الكلام بالأمر والنهى والخبر والاستخبار إلا بالنسبة إلى المخاطب، أما الكلام ذاته فلا يتصف بشىء من هذا يقول الشهرستانى (قالت الأشاعرة ذهب شيخنا الكلابى، عبد الله بن سعيد، إلى أن كلام البارى فى الأزل لا يتصل بكونه أمراً ونهيا وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط التكليف، فإذا أبدع الله وأفهمهم كلامه على قضية أمر، وموجب زجر، أو مقتضى خبر، اتصف عند ذلك بهذه الأحكام، فهى عنده من صفات الافعال بمثابة اتصاف البارى تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً ورازقاً)[١].

وخلاصة ما يذهب اليه الأشاعرة أن الأمر والنهى والخبر والاستخبار فى القرآن الكريم هى فى حقيقتها إخبار أو خبر عما سيكلف به عباده الذين سوف يخلقهم، والسؤال الذى يطرح نفسه هل تنطبق مثل هذه النظرة على كلام البشر؟ هل يمكن أن نقول إن الأمر والنهى والاستفهام فى كلامنا ترد جميعا فى حقيقتها إلى الإخبار؟ لا نظن أن الأشاعرة كانوا يرون ذلك بل كانوا لا يستطيعون القول به، ذلك لأن القرآن عندهم هو نوع من الكلام الأزلى قبل خلق البشر أنفسهم، وهذا الكلام صادر عن ذات عليمة مكلفة، فصح عندهم أن يكون الأمر والنهى نوعين من الخبر عن مراد الله، إذ لا أمر قبل وجود المأمور، ولا نهى قبل وجود المنهى، أما كلام البشر فهو كلام مفارق عن كلام الله فليس فيه الأزلية، وليس فيه الذات العالمة التى يمكن أن يحمل أمرها ونهيها واستفهامها على أن تكون خبرا لما سوف تكلف به هذه الذات.

فالأمر والنهى والاستفهام فى القرآن الذى هو كلام الله الأزلى ليس من صيغة الأمر والنهى والاستفهام فى كلام البشر الذى لا يتصف بالأزلية. وإذ قد وصلنا إلى هذه النتيجة

١ـ الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص٣٠٢.

بالنسبة للأشاعرة فلنقف قليلا لنقارن بين نظرة الرمانى لبلاغة القرآن الكريم حيث عدها درجة من درجات البلاغة، كبلاغة الشعر مثلا، ونظرة غيره الذين راوا ان بلاغة القرآن ليست من جنس بلاغة الكلام البشرى، يقول الرمانى: عن البلاغة (منها ما هو فى أعلى طبقة، ومنها ما هو فى ادنى طبقة، ومنها ما هو فى الوسائط بين أعلى طبقة وادنى طبقة، فما كان فى اعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس، وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيى، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة فى الحسن بلاغة القرآن وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكافة)[1].

والنتيجة التى يؤدى إليها هذا المدخل أن المعتزلة رأوا أن الأسس البلاغية للقرآن الكريم، هى نفسها الأسس البلاغية لكلام سائر البشر، وأن معايير الجمال فى النص القرآنى هى ذاتها معايير الجمال فى اى نص أدبى، وهذه خصيصة للمعتزلة اختصوا بها دون الباحثين فى مكامن الإعجاز البلاغى للقرآن من أصحاب الفرق، ويرجع الفضل فى فهم هذه الطبيعة للبلاغة القرآنية إلى أصولهم العقدية كما سبق أن أوضحنا، والتى يلخصها قول القاضى عبد الجبار أن كلام الله (من جنس الكلام المعقول فى الشاهد)[2].

وعلى عكس هذه النظرة الموضوعية للقرآن وبلاغتة نجد هناك نظرة مقابلة تنبع من عقيدة مخالفة لعقيدة المعتزلة مفادها أن (البلاغة التى اختص بها القرآن الفائقة فى وصفها سائر البلاغات وعن المعنى الذى يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة)[3].

هذه البلاغة مخالفة تماما لما عهد من بلاغة البشر ولا يمكن أن تنسب إليها، وكيف لا وقد اختلف القرآن من حيث المادة اللغوية عن الكلام البشرى. أو هو كلام واحد

١- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٦٩-٧٠.
٢- عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، المغنى، ٢٣/٧.
٣- الخطابى، البيان فى إعجاز القرآن، ص٢٢.

كما قال الأشاعرة، وقد كان ابن حزم من أكثر القدماء وضوحاً حول هذا الرأى كما رأينا في قوله السابق.

ب ـ أصل العدل وأثره فيالنظر إلى بلاغة القرآن

يعد العدل الأصل الثاني من الأصول الاعتزالية الخمسة وبه عرف المعتزلة فقيل (العدلية) وسموا (أهل العدل والتوحيد) والكلام فى هذا الأصل (يرجع إلى أفعال القديم تعالى عز وجل وما يجوز عليه وما لا يجوز)[١].

لذا فقد تفرع من هذا الأصل العديد من المسائل، كان من أبرزها مسألة القدر حيث رأى المعتزلة أن الانسان مخير فى أفعاله، وأن القدر ليس إجباراً على الإنسان، لذا عرف المعتزلة (بالقدرية).

وكان من المسائل التى تفرعت عن هذا الأصل كذلك، مسألة التكليف حيث رأى المعتزلة أن الله لا يكلف بما لا يدخل فى نطاق الاستطاعة، وهذه النقطة هى التى أثرت على وجه التحديد فى فكرة البلاغة القرآنية وطبيعتها، حيث ربط المعتزلة بين الإعجاز وأصل العدل، يقول الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى (قل لإن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)[٢].

(أى لو تظاهروا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فى بلاغتة وحسن نظمه وتأليفه وفيهم العرب العاربة أرباب البيان، لعجزوا عن الإتيان بمثله.

والعجب من النوابت وزعمهم أن القرآن قديم مع اعترافهم بأنه معجز، وإنما يكون العجز حيث تكون القدرة، فيقال الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه، وأما المحال الذى لا مجال للقدرة فيه، كثانى القديم فلا يقال للفاعل: قد عجز، ولا هو معجز، ولو قيل ذلك لجاز وصف الله بالعجز لأنه لا يوصف بالقدرة على المحال، إلا أن يكابروا فيقولوا هو قادر على المحال فإن رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق)[٣].

١ـ عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، المغنى، ٣٠١/١٦.
٢ـ الإسراء: ٨٨.
٣ـ الزمخشرى، الكشاف، ٦٩٢/٢.

يرى الزمخشرى أنه إذا كان الله سبحانه وتعالى قد تحدى الناس أن يأتوا بمثل القرآن فإنه من العدل أن يكون الناس قدروا على مثله، وإلا فلو كلفهم أن يأتوا بمثله مع عدم دخول ذلك فى نطاق قدرتهم، لكان ذلك تكليفاً بما لا يقدر عليه، وهو يخالف أصل العدل، لذا فالزمخشرى يهاجم (النوابت الأغمار) من أهل السنة فى قولهم بقدم القرآن، ويستدل على خلق القرآن بأن القرآن المعجز لابد أن يدخل فى نطاق قدرة المتحدى به، أو كما يقول (إنما العجز حيث تكون القدرة) لذا فبلاغة القرآن من جنس ما يقدر عليه البشر، أو فلنقل هى طبقة عليا من طبقات البلاغة كما أوضح الرمانى.

ومن هنا فقد قسم القاضى عبد الجبار المعجزات إلى ما يدخل تحت جنس مقدورهم، وإلى ما لا يدخل تحت جنس مقدورهم، فأما القرآن فيقع فى الجنس الأول، وأما ما لم يدخل تحت جنس مقدورهم فلم يقع فيه تحدى كقلب العصا حية، وهذا ينبع أساساً من أصل العدل.

وجدير بالذكر أن أهل السنة يختلفون عن المعتزلة فى هذه النقطة إذ يرون فى أصل عقيدتهم أن الله تعالى يمكن أن يكلف الانسان بما ليس فى قدرته[١]، ولذا لا يعنى تكليفهم أن يأتوا بمثل القرآن أن هذا القرآن كان يدخل تحت جنس مقدورهم.

وقد ناقش القاضى عبد الجبار هذه القضية بطرح التساؤل حول المعجز وكيف يتعذر على العباد فعل مثله ؟ وهل ذلك فى جنسه أو صفته ؟

والشرط الثانى من شروط المعجز عنده أن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وقد بين القاضى عبد الجبار أنه يستلزم البحث فى عدة أمور تتصل بهذه النقطة، وقد شمل هذه الأمور فى عدة أسئلة هى: (فما تلك العادة؟ وهل يمكن

١- يقول الأشعرى راداً على المعتزلة: "أليس قد كلف الله عز وجل الكافرين أن يستمعوا الحق ويقبلوه ويؤمنوا بالله؟ فلابد من نعم، فيقال لهم: فقد قال الله عز وجل: (وما كانوا يستطيعون السمع)، وقال (وكانوا لا يستطيعون سمعا) وقد كلفهم استماع الحق" (الإبانة على أصول الديانة ص٦٦).
ويقول ابن المنير: "وإنما التزم الزمخشرى ورود السؤال (يعنى قول الزمخشرى: النسيان والخطأ متجاوز عنهما، فما معنى الدعاء بترك المؤاخذة بهما) على قواعد القدرية الذاهبين إلى استحالة المؤاخذة بالخطأ والنسيان عقلاً، لأنه من تكليف ما لا يطيق، وهو المستحيل عندهم تفريعاً على قاعدة التحسين والتقبيح وكلها قواعد باطلة ومذاهب ماحلة" (الانتصاف، حاشية بهامش الكشاف للزمخشرى ٣٣٢/١)

حصرها بوقت وزمان، أو بقدر من العدد أو بغير ذلك؟ وإن أمكن حصره فبينوه وإن لم يكن فكيف يصح فى المعجز أن يكون دالاً، والشرط الذى يدل عليه لا يمكن أن يعلم)[1].

وقد ناقش القاضى عبد الجبار التساؤل السابق فى فصل بعنوان(فى أنه لا فرق بين أن يتعذر عليهم فعل مثله فى جنسه أو صفته)[2].

وقد انتهى القاضى من هذا النقاش إلى أن القرآن مما تعذر على العرب أن يأتوا بمثل صفته لا بمثل جنسه، وهو أبلغ فى الإعجاز وسوف يؤدى هذا إلى القول بأن القرآن إنما هو طبقة من طبقات البلاغة العربية.

إن السؤال المهم الذى يطرح نفسه الآن هو، إذا كان المعتزلة قد انتهوا إلى أن البلاغة طبقات، وأن بلاغة القرآن من جنس البلاغة البشرية، وإن كانت فى الطبقة العليا منها، فما الآثار المترتبة على ذلك؟

أما الأثر الأول فيتمثل فى أنه يمكن الكشف عن خصائص البلاغة القرآنية من خلال مقارنتها ببلاغات البلغاء بوصفها درجة من درجات البلاغة.

والأثر الثانى يتمثل فى أن البلاغة القرآنية نفسها لابد أن تنقسم هى الأخرى إلى عدة طبقات فيصبح من آيات القرآن ما هو أبلغ من بعضها الآخر.

وقد مارس المعتزلة تلك الفكرة عمليا فقارنوا بين بلاغة القرآن وبلاغة العرب، كما مضى الزمخشرى خطوة أخرى فى هذا السياق، حينما عقد مقارنات بين الآيات القرآنية محاولاً الكشف عما هو أبلغ فى هذه الآيات.

والنتيجة النهائية من كل ما سبق أن المعتزلة انطلقوا باحثين عن الأسس البلاغية التي قام عليها إعجاز القرآن، والتي جعلت بلاغته في الطبقة العليا من سائر البلاغات.

١- عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، المغنى، ١٨٧/١٥.
٢- عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، المغنى، ٢٠٤/١٥.

أساسا البلاغة المعجزة

تعد الإبانة، والإمتاع، الأساسين اللذين وجد فيهما المعتزلة الركيزة التي قام عليه الإعجاز البلاغي للقرآن.

أولا:الإبانة

الإبانة هي الإظهار والإيضاح، وعلى هذا المعنى وصف الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم في غير موضع قال تعالى (الر تلك آيات الكتاب المبين)[1].

يقول الزمخشري (أي تلك الآيات التي أنزلت إليك في هذه السورة الظاهر أمرها في إعجاز العرب وتبكيتهم، أو التي تبين لمن تدبرها أنها من عند الله لا من عند البشر، أو الواضحة التي لا تشتبه على العرب معانيها لنزولها بلسانهم، أو قد أبين فيها ما سألت عنه اليهود من قصة يوسف)[2].

وفي تفسير قوله تعالى (طسم . تلك آيات الكتاب المبين)[3].

يقول الزمخشري (الكتاب المبين: الظاهر إعجازه وصحة أنه من عند الله، والمراد به السورة أو القرآن، والمعنى آيات هذا المؤلف من الحروف المبسوطة تلك آيات الكتاب المبين)[4].

وقد ربط الزمخشري - كما رأينا - بين معنى الإبانة وما يتضمنه من الإظهار والتبيين والتوضيح وبين الإعجاز. وهناك العديد من الآيات التي وصف فيها القرآن بالإبانة والتي لم يخرج الزمخشري في تفسيرها عن المضمون السابق.

ولم يكن هذا منهج الزمخشري وحده بل إن المعتزلة اتخذوا من الإبانة قاعدة أساسية يقوم عليها إعجاز القرآن، فعندهم أن الإبانة هي الأساس البلاغي الأول الذي يتضح من خلاله إعجاز القرآن وهذا لأنه (كلما كان اللسان أبين كان أحمد)[5].

١- يوسف: ١.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٢/٤٤٠.
٣- الشعراء: ١، ٢.
٤- الزمخشري، الكشاف ٣/٢٩٨.
٥- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١١.

(وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع)[١].

فالكلام إذن يتفاضل بمقدار ما حقق من الإبانة، (والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه، ويدعو إليه، ويحث عليه، وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم)[٢].

ويروى الجاحظ عن أحد أصدقائه أنه سأل العتابي عن تعريف البلاغة فكان جواب العتابي على النحو التالي (كل من أفهمك حاجته من غير إعادة، ولا حبسة، ولا استعانة فهو بليغ، فإذا أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق)[٣]. لكن الجاحظ يعقب على كلام العتابى بما يشير إلى دور الإبانة في تحقيق بلاغة الكلام والذي يتجاوز معنى (الإفهام).

ذلك أن (العتابى حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان، بعد أن فهمنا معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال أركبها وتلد لي وقد علمنا أن معناه كان صحيحا)[٤]. (فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب، كله سواء وكله بيانا، وكيف يكون ذلك كله بيانا ولولا طول مخالطة السامع للعجم، وسماعة للفاسد من الكلام لما عرفه. ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذي فينا. وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بكلامهم، كما لا يعرفون رطانة الرومي والصقلبي، وإن كان هذا الاسم إنما يستحقونه بأنا نفهم عنهم كثيرا من حوائجهم، فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيرا

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٧٥/١.
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ٧٥/١.
٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ١١٣/١.
٤- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٦١/١.

من حاجاته، وكذلك نفهم بضغاء السنور كثيرا من إراداته، وكذلك الكلب والحمار والصبي الرضيع)[١].

فالإبانة كما يشرحها الجاحظ أمر يفوق الإفهام الذي يقدر عليه العيي والأعجمي بل حتى الحيوانات والصبي الرضيع، وليس بالإفهام تتحقق بلاغة الكلام (وليست البلاغة إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، وهو غث مستكره، ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ)[٢].

وهكذا يتفق الرماني مع الجاحظ في تفسير معنى الإبانة وفرق ما بينها وبين الإفهام مما يدلنا على أن هذه الفكرة كانت توجها عاما لمفكري المعتزلة أثناء بحثهم عن الأسس البلاغية للإعجاز.

فالإعجاز البلاغي للقرآن يكمن في تحقيق القدر المعجز من الإبانة سواء على مستوى اللفظ أو التركيب أو الصورة كما سنعرض له لاحقا.

وعلى هذا الأساس اعتبر الرماني (البيان) أحد الوجوه التي يظهر من خلالها إعجاز القرآن ويعرف الرماني البيان بأنه (الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك)[٣].

ويتفق الجاحظ مع الرماني في أن الإبانة أساس لتقرير حجة الله على الناس ولهذا (سأل الله موسى عليه السلام حين بعثه إلى فرعون بإبلاغ رسالته، والإبانة عن حجته والإفصاح عن أدلته، فقال حين ذكر العقدة التي كانت في لسانه والحبسة التي كانت في بيانه (واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي) وأنبأنا الله تعالى عن تعلق فرعون بكل سبب، واستراحته إلى كل شغب، ونبهنا بذلك على مذهب كل جاحد معاند، كل مختال مكايد،

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٦٢.
٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٦٩.
٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٨.

حين خبرنا بقوله(أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين) وقال موسى عليه السلام (واخي هارون هو افصح مني لسانا فأرسله معي ردءا يصدقني) وقال (ويضيق صدري ولا ينطلق لساني) رغبة منه في غاية الإفصاح بالحجة، والمبالغة في وضوح الدلالة، لتكون الأعناق إليه أميل والعقول عنه أفهم والنفوس عنه أسرع، وإن كان قد يأتي من وراء الحاجة، ويبلغ أفهامهم على بعض المشقة، ولله عز وجل أن يمتحن عباده بما يشاء من التخفيف والتثقيل، ويبلو أخبارهم كيف أحب من المكروه والمحبوب، ولكل زمان ضرب من المصلحة، ونوع من المحنة، وشكل من العبادة، ومن الدليل على أن الله عز وجل حل تلك العقدة وأطلق ذلك التعقيد والحبسة، قوله (رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري) إلى قوله (قد أوتيت سؤلك يا موسى) فلم تقع الاستجابة على شيء من دعائه دون شيء لعموم الخبر)[١].

ويفرق الرماني بين نوعين من الكلام أحدهما ما ينطوي على (عي وفساد) ويضرب مثالا عليه بالمثل الذي ساقه الجاحظ من قبل من قول أحدهم عن الأتان ما يصنع بها ؟ فقال (أحبلها وتولد لي)[٢] وهذا الأنموذج وإن سمي بيانا فإنما هو البيان القبيح، وشبيه به ما يحكى عن باقل الذي يضرب به المثل في العي (أنه سئل عن ظبية كانت معه بكم اشتراها فأراد أن يقول بأحد عشر، فأخرج لسانه، وفرج عشر أصابعه، فأفلتت الظبية من يده، فهذا وإن كان قد أكد للإفهام، فهو أبعد الناس من حسن البيان، وليس بحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام لأن الله قد مدح البيان، واعتد به في أياديه الجسام، فقال (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) ولكن إذا قيد بما يدل على أنه يعني إفهام المراد جاز)[٣].

والنوع الثاني من الكلام ما تميز (بحسن البيان) (فأعلاه مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة)[٤].

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٧، ٨.
٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٨.
٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٨.
٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٨.

ويرى الرماني أن (القرآن كله في نهاية حسن البيان)[١].

ويضرب الرماني العديد من الأمثلة على البيان القرآني وما حازه من التفوق في الأداء، وتوصيل المعني في أنصع صورة وقد تنوعت الأمثلة المختارة بحيث تتناول مواقف مختلفة، كالتحذير، والوعد، والوعيد، والحجاج، والتقريع، والتحسير، والعدل، والتنفير، والتبعيد، والإذلال، والترغيب.

ولكن ما مقياس الإبانة؟ وبأي شيء اختلفت الإبانة عن الإفهام؟

تحمل لنا بعض آيات القرآن مقياس الإبانة فمن ذلك قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم)[٢].

فبين الله سبحانه وتعالى أنه بعث كل رسول بلغة قومه (يفقهوا عنه ما يدعوهم إليه، فلا يكون لهم حجة على الله، ولا يقولوا لم نفهم ما خوطبنا به)[٣].

وقد أتى القرآن الكريم عربيا تطبيقا لهذه القاعدة: (فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا)[٤].

يقول الزمخشري (فإنما أنزلناه بلسانك أى بلغتك وهو اللسان العربي المبين)[٥].

قال تعالى (وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين)[٦] أى (نزله باللسان العربي لتنذر به، لأنه لو نزل باللسان الأعجمي لتجافوا عنه أصلا ولقالوا : ما نصنع بما لا نفهمه فيتعذر الإنذار به)[٧].

١- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٩٩.
٢- ابراهيم: ٤.
٣- الزمخشرى، الكشاف، ٥٣٨/٢-٥٣٩.
٤- مريم: ٩٧.
٥ الزمخشرى، الكشاف ٤٨/٣.
٦- الشعراء: ١٩٢-١٩٥.
٧- الزمخشرى، الكشاف، ٣٣٥/٣.

وهذا مصداق قوله تعالى (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون)[١] وكذلك قوله تعالى (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي)[٢]. وقوله تعالى (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)[٣] (والمعنى لسان الرجل الذي يميلون قولهم عن الاستقامة إليه لسان أعجمي غير بين، وهذا القرآن لسان عربي مبين ذو بيان وفصاحة، رداً لقولهم وإبطالاً لطعنهم)[٤].

وهناك العديد من الآيات الأخرى التي تشير إلى عربية القرآن، لكن مجيء القرآن باللسان العربي، لم يكن هدفه الوحيد أن يفهم العرب وحسب، بل ليجدوا كذلك في عربيته التي يعرفون من خصائصها الكثير الحجة والبرهان على إعجازه.

ويشترط وافي المعجزة أن تكون من جنس ما برع فيه المتحدى، لتكون دليلا قاطعاً على عجزه، وعلى هذا جاء القرآن بين أناس،البلاغة صناعتهم ليتحداهم أن يأتوا بمثل بيانه وعربيته، واقتران الإبانة بالعربية في الآيات السابقة جاء ليبين أن العربية هي مقياس الإبانة التي وقع فيها التحدي ولهذا فسر الجاحظ قول العتابي السابق بأنه عنى (إفهامك العرب حاجتك على مجارى كلام الفصحاء)[٥].

وإلى مثل هذا أشار السكاكي حين عرف علم المعاني بأنه (تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة، وهي تراكيب البلغاء لا الصادرة عمن سواهم، لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق، وأعنى بخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا مجرى اللازم له، لكونه صادرا عن البليغ لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له هو هو حينا، وأعنى بالفهم فهم ذي الفطرة السليمة[٦]).

١- يوسف: ٢.
٢- فصلت: ٤٤.
٣- النحل: ١٠٣.
٤- الزمخشري، الكشاف، ٢/٦٣٥.
٥- أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٦٢.
٦- السكاكي، مفتاح العلوم، ص١٦١.

وهكذا يتفق السكاكي مع الجاحظ في جعل مقياس الإبانة ما أثر من (تراكيب البلغاء لا الصادرة عمن سواهم)، أو ما كان (صادرا عن البليغ)، ويحدد الفهم بأنه (فهم ذي الفطرة السليمة)، وهذه التراكيب البليغة هي التي أثرت عن العرب الفصحاء والتي جاء القرآن في بيانه بالنموذج المطلق لها.

وإلى مثل هذا ذهب الجاحظ حيث رأى أن الله قد (مدح القرآن بالبيان والإفصاح وبحسن التفصيل والإيضاح وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ وسماه فرقانا كما سماه قرآنا وقال: (عربي مبين) وقال: (وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا) وقال (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وقال: (وكل شيء فصلناه تفصيلا) وذكر الله تعالى لنبيه حال قريش في بلاغة المنطق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول، وذكر العرب وما فيها من الدهاء والنكراء والمكر، ومن بلاغة الألسنة، واللدد عند الخصومة فقال تعالى: (فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد) وقال: (وتنذر به قوما لدا) وقال: (ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) وقال: (ءآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) ثم ذكر خلابة ألسنتهم واستمالتهم الأسماع بحسن منطقهم فقال: (وإن يقولوا تسمع لقولهم) ثم قال: (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا) مع قوله (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل)[١].

بل إن العرب انفسهم (وصفوا كلامهم في أشعارهم فجعلوه كبرود العصب وكالحلل والمعاطف والديباج والوشي وأشباه ذلك)[٢].

وعلى كل حال فمكانة البيان العربي، أظهر من أن يحتج لها غير أن ما نريد ان نتبينه هو مدى علاقة البيان القرآني بالبيان العربي.

نزل القرآن كما وصف نفسه (بلسان عربي مبين) ونفهم من هذا أن أساس الإبانة جاء على النمط العربي وذلك لسببين.

١- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٨-٩.
٢- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٢٢٢.

الأول: لأنه لو نزله باللسان الأعجمي لتجافوا عنه أصلا ولقالوا: (ما نصنع بما لم نفهمه فيتعذر الإنذار به)[1].

الثاني: لأنه قد تحداهم أن يأتوا بمثل نظمه وتأليفه ولا يجوز أن يقع التحدي فيما لا يدخل تحت نطاق قدرتهم، وليكون نزوله على النمط العربي في الإبانة أظهر في إثبات عجزهم أمامه، وهم من أصحاب هذا اللسان.

وعلى هذا الأساس رأى القاضي عبد الجبار في الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور أن الله أراد أن يبن بها (أن كتابه المنزل مركب من هذه الحروف، وأنه ليس بخارج عن هذا الجنس المعقول، وأنه مع ذلك قد اختص من الفصاحة بما عجز الخلق عنه، وذلك يبين قوة إعجازه، ويبطل قول من يظن أن كلامه عز وجل مخالف لكلامنا)[2].

فقد رأى الباقلاني أن (الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط، والاقتصار، والجمع، والتفريق، والاستعارة، والتصريح، والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم، موجود في القرآن)[3].

وقد تساءل أحد الكتاب في مجلس الفضل بن الربيع عن قوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين)[4] وقد رأى السائل أن الوعد والإيعاد يقع بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، وقد رد أبو عبيدة على السائل بقوله (إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال.

وهم لم يروا الغول قط ولما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به)[5]

١- الزمخشري، الكشاف، ٢٣٥/٣.
٢- عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، متشابه القرآن، ١٧/١.
٣- الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٧٥.
٤- الصافات: ٦٥.
٥- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، ٣٢٤/٤.

وقد كان هذا الدافع وراء تأليف أبي عبيدة لكتابه (مجاز القرآن)، مع ملاحظة أن عربية البيان القرآني لم تكن مسألة متفقاً عليها من قبل الجميع كما يبدو من التساؤل الذي وجه إلى أبى عبيده.

وتعد مسائل نافع بن الأزرق أقدم ما تنقله المصادر حول هذه النقطة، وبالرغم من الشك الذي يحيط بصحة هذه الرواية، حيث تبدو أجوبة ابن عباس حاضرة دائما، وبصورة مذهلة، وكأنه قد سبق إعدادها، إلا أن هذا الشك لا يؤثر فيما نحن بصدده من تأصيل مسألة عروبة البيان القرآني، وسواء أدار الحوار بين ابن عباس ونافع بن الأزرق على أرض الواقع أم كان الحوار من نسج أحد المهتمين بالأداء اللغوي للقرآن فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئا، إذ إنه في كلتا الحالتين يؤكد على أن هذه القضية كانت مثار خلاف، حيث يتكرر سؤال نافع بن الأزرق لابن عباس (وهل كانت العرب تعرف ذلك؟) في كل مسألة من المسائل التي بلغت روايتها عند السيوطي مائة وتسعين مسألة، وعند ذلك يتضمن جواب ابن عباس بعضا من كلام العرب الذي نطق به القرآن،[١] مما يؤكد أن موافقة القرآن للأساليب العربية كان شغلا شاغلا في مسائل الدراسات القرآنية.

وقد تصدى المعتزلة لدعوى العجمة في القرآن الكريم وبين القاضي عبد الجبار (أنه صلى الله عليه كان يتلو عليهم قوله تعالى (بلسان عربي مبين) فلو كان فيه فارسية لاحتجوا عليه بذكره، وفي عدولهم عن ذلك دلالة على فساد هذا الطعن، فلا يصح أن يدعي أن قوله (سجيل) و(إستبرق) إلى غير ذلك من باب الفارسية، ولو كان القوم لا يعقلون المراد بقوله (طلعها كأنه رءوس الشياطين) إلى غير ذلك لاحتجوا به أيضا، لأن أحدا ما يؤثر في فصاحة كلامه أن لا يفهم المخاطب معناه)[٢].

ويفسر القاضي عبد الجبار وجود بعض الألفاظ القرآنية في لغات أخرى بأن مرجع ذلك إلى أمرين :

١ـ د/عائشة عبد الرحمن، انظر نص المسائل فى الإعجاز البيانى، ص٣٠٩.
٢ـ القاضى عبد الجبار، المغنى، ٤٠٥/١٦.

الأول: (أن الكلمة قد يجوز أن تتفق في اللغتين، فليس كونها فارسية بمانع من كونها عربية)[١].

والثاني: (أن اللفظة لا يمتنع أن تكون فارسية ثم تعرب وتغير، فتصير عربية، لأن اليسير من التغيير يخرجها من بابها، ولا تمتنع أن تصير عربية لتعارف يحصل في اللغة العربية، أو ابتداء وضع)[٢].

وعلى ذلك فقول أحد المفسرين عن إحدى كلمات القرآن (إنها فارسية فمراده من ذلك أن أصلها فارسية، لا أنها على ما هي عليه فارسية، أو مراده أنها مع كونها عربية فارسية)[٣].

وسوف نرى فيما يأتي كيف تعرض المعتزلة لبيان ارتباط البيان القرآني بالبيان العربي سواء على مستوى اللفظ أو التراكيب أو الصورة أو غير ذلك.

ولكن إذا كان القرآن الكريم لم يخرج عما ألفه العرب في الألفاظ أو التراكيب أو الصورة فكيف ظهر إعجازه إذن؟

وقد أحسن الدكتور محمد عبد الله دراز الجواب عن هذا السؤال بما لا يدع مجالا للمزيد عليه، فهو أولا يشبه صنعة البيان بصنعة البنيان، والمهندسون البناءون مهما بنوا فإنهم (لا يخلقون مادة بناء لم تكن في الأرض، ولا يخرجون في صنعتهم عن قواعدها العامة، ولا يعدو ما يصنعونه أن يكون جدرانا مرفوعة، وسقفا موضوعة، وأبوابا مشرعة، ولكنهم تتفاضل صناعتهم وراء ذلك في اختيار أمتن المواد، وأبقاها على الدهر، وأكنها للناس من الحر والقر، وفي تعميق الأساس، وتطوير البنيان، وتخفيف المحمول منها على حامله، والانتفاع بالمساحة اليسيرة في المرافق الكثيرة)[٤].

وعلى هذا النحو صنعة البيان والكلام فما (من كلمة من كلامهم، ولا وضع من أوضاعهم بخارج عن مواد اللغة وقواعدها في الجملة، ولكنه حسن الاختيار في تلك المواد

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ٤٠٥/١٦.
٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ٤٠٥/١٦.
٣- القاضي عبد الجبار، المغني، ٤٠٥/١٦.
٤- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع – الرياض، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص١١٣.

والأوضاع، قد يعلو بالكلام حتى يسترعى سمعك، ويثلج صدرك، ويملك قلبك، وسوء الاختيار في شئ من ذلك قد ينزل به حتى تمجه أذنك، وتغثى منه نفسك، وينفر منه طبعك)[١].

وكذلك اللغة تتنوع فيها الأساليب وطرق الأداء ولا يخرج الناس عنها في كل ما يريدون التكلم به (فالشأن إذاً في اختيار هذه الطرق، أيها أحق بأن يسلك في غرض وأيها أقرب توصيلا إلى مقصد.

ففي الجدال أيها أقوم بالحجة وأدحض للشبهة.

وفي الوصف أيها أدق تمثيلا للواقع.

وفي موطن اللين أيها أخف على الأسماع وأرفق بالطباع.

وفي موطن الشدة أيها أشد اطلاعا على الأفئدة بتلك النار الموقودة.

وعلى الجملة أيها أوفى بحاجات البيان وأبقى لطراوته على الزمان)[٢].

وهنا تتشعب الطرق على المتكلمين وتظهر مزية كلام على غيره

(فالجديد في لغة القرآن أنه في كل شأن من شئون القول يتخير له أشرف المواد، وأمسها رحما بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به : بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين، وقراره المكين، لا يوما أو بعض يوم بل على أن تذهب العصور، وتجيء العصور فلا المكان يريد بساكنه بدلاً، ولا الساكن يبغى عن منزله حولاً، وعلى الجملة يجيئك من هذا الأسلوب، بما هو المثل الأعلى في صناعة البيان)[٣]. وعلى هذا رأى الزمخشرى (القرآن جدير بسلامة الترتيب والوقوع على أصح الأساليب)[٤].

١- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص١١٣.
٢- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص١١٤.
٣- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص١١٥.
٤- الزمخشري، الكشاف، ٩٩/١.

ثانيا : حسن الأداء

إذا كانت (الإبانة) هي الأساس البلاغي الأول عند المعتزلة في دراسة الإعجاز فإن هذا الأساس يتداخل مع الأساس الثاني بحيث لا يمكن فصلهما، بل لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر لأي سبب فني، إلا أن يقتضي ذلك أن يعرض أحدهما أولاً ثم يليه الآخر أما أن يتقدم أحدهما لمزية فيه دون الآخر فلا.

والأساس الثاني عند المعتزلة في دراسة الإعجاز البلاغي هو (حسن الأداء) والذي جعله الرماني قسيم الإبانة لتحقيق البلاغة عندما يعرف البلاغة يرى بأنها (إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ)[١].

والرماني بهذا التعريف للبلاغة يقرر أن للبلاغة أساسين : أولهما (إيصال المعنى) وهو ما عبرنا عنه بالإبانة.

وثانيهما (حسن صورة اللفظ) ويعني به الصياغة أو الأداء.

والرماني ينفي أن تكون البلاغة في المعنى الجميل فقط دون الاهتمام باللفظ فليست البلاغة (بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، وهو غث مستكره، ونافر متكلف)[٢].

ويرى الدكتور أحمد جمال العمري (أن الرماني بتحديده لمعنى البلاغة إنما يبعث من جديد قضية اللفظ والمعنى التي كانت موجودة في عهد الجاحظ الذي اعتبر (أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي، والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وفي صحة الطبع، وجودة السبك)[٣].

ونحن نتفق مع الدكتور العمري في أن اهتمام المعتزلة بحسن الأداء أو اللفظ كان اتجاهاً قديماً لا نقف به عند الجاحظ، بل نعود به إلى ما وراء الجاحظ حيث المعتزلة

١ـ الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٦٩.
٢ـ الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٦٩.
٣ـ د/أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص١١٥.

الأوائل، فها هو ذا عمرو بن عبيد يجيب عن سؤال في تعريف البلاغة فيقول (تخير اللفظ في حسن الإفهام)[١].

وقوله: تخير اللفظ، يتجاوز معنى الإفهام ولاشك، وهذا التخير يشرحه عمرو بن عبيد بأنه (تزيين تلك المعاني في قلوب المريدين، بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم)[٢].

وواضح في كلام عمرو بن عبيد اهتمامه بحسن الأداء وتزيينه، لإيصال المعنى في اجمل صورة.

ومن رجال المعتزلة الذين ركزوا على حسن الأداء بشر بن المعتمر، وصحيفته في غير موضع تشير إلى أهمية تحسين الألفاظ وانتقائها (فإن حق المعني الشريف اللفظ الشريف)[٣] ويجب (أن يكون لفظك رشيقا عذباً، وفخما سهلا)[٤]. ليس الجاحظ إذن اول من نادى بالاهتمام بالأداء بل سبقه رجال عدة من المعتزلة.

وقد أثار كلام الجاحظ - الذى أورده الدكتور العمرى - قضية الفصل بين اللفظ والمعنى فرأى بعض المعاصرين أن الجاحظ كان إمام القائلين بالفصل بين اللفظ والمعنى، في حين دافع آخرون عن الجاحظ وحاولوا أن يوجهوا كلامه إلى ما يقبله النقد الحديث من عدم الفصل بينهما[٥].

والذى نريد أن نؤكد عليه أن حديث المعتزلة عن حسن الأداء لم يجعل الجاحظ وحده هو الذي يتهم بأنه من أنصار اللفظ، بل صار ذلك صفة عامة للمعتزلة وعلامة على نظرتهم في البلاغة، ولم يناد بهذا المعاصرون وحسب، بل إن من القدماء من وصف المعتزلة بهذا الوصف وجعله نعتا لهم، فعبد القاهر الجرجاني يتحدث في كتابه عن (أصحاب اللفظ) ويشير بهذا إلى المعتزلة عامة، وإلى القاضي عبد الجبار خاصة، وقد أوضح

١- الجاحظ، البيان و التبيين، ١١٤/١.
٢- الجاحظ، البيان و التبيين، ١١٤/١.
٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٦/١.
٤- الجاحظ، البيان و التبيين، ١٣٦/١.
٥- د/احمد فشل، علم البيان رؤية جديدة، ١٩٩٩م، ص٣٩ وما بعدها.

هذا العلامة محمود شاكر حيث رأى (أن عبد القاهر في مواضع متناثرة كثيرة قد دأب على التعريض بأصحاب (اللفظ) وبالذين يقولون بالضم على طريقة مخصوصة)[١].

ويقول: وقفت في كتابه على أقوال كثيرة لم ينسبها بصريح البيان إلى أصحابها، حتى نتبين من يكون هؤلاء؟ وكان من أعظم ما حيرني قولان، رددهما في مواضع كثيرة من كتابه، بل إن الكتاب كله يدور على رد هذين القولين وابطال معناهما.

الأول: قول القائل (إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ).

الثاني: قول القائل : (إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضم على طريقة مخصوصة)[٢].

وقد وجد محمود شاكر الشفاء من حيرته عندما طبع كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار، فوجد أن أقوال أصحاب اللفظ التي ذكرها عبد القاهر هي نفسها كلام القاضي عبد الجبار في المغنى.

وكما وجد الجاحظ من يدافع عنه من المعاصرين، فقد وجد القاضي عبد الجبار ايضا أنصاراً ومدافعين ضد هجوم عبد القاهر.

فالدكتور وليد قصاب يشير (إلى أن إحساس القاضي عبد الجبار بتوخي معاني النحو في النظم والتأليف لم يكن غائبا عنه كما يحاول عبد القاهر الجرجاني أن يشككنا في ذلك)[٣].

ويرى وليد قصاب أن عبد القاهر كان مفسراً لكلام القاضي عبد الجبار وليس هناك مسوغ (لأن يدعي عبد القاهر فضل السبق إلى ذلك لمجرد أنه وضع لما ألمح إليه عبد الجبار قبله إلماحا - لم يكن غامضا على كل حال - اسما صريحا)[٤].

١- محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز (ب).
٢- محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز (ب).
٣- د/وليد قصاب، التراث النقدى و البلاغى للمعتزلة، ص٤٠١.
٤- د/وليد قصاب، التراث النقدى و البلاغى للمعتزلة، ص٤٠٢.

ويقول الدكتور حسن طبل (والأمر اللافت للنظر في هذا المقام هو أن موقف عبد القاهر من القاضي عبد الجبار يتفق تماما مع موقف الباقلاني - السابق - من الرماني ففي كلا الموقفين - من جهة - وجدنا هجوما ساخرا من اللاحق(الأشعري) على السابق (المعتزلي)، وفيهما - من جهة ثانية - وجدنا اللاحق رغم إفادته من السابق ينقل بعض عباراته - دون أن يصرح باسمه - لاويا عنقها إلى ما تريد من تشهير به، وتسفيه لرأيه في حقيقة الإعجاز، وفيهما - من جهة ثالثة - لم نكد نجد ما يبرر هذا الهجوم، اللهم إلا عزوف المعتزلة عن مصطلح (النظم) الأثير لدى الأشاعرة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مصطلح (التأليف) لدي الرماني، ومصطلح (الضم) لدي القاضي عبد الجبار يتفقان - إلى حد كبير - في مدلولهما، وفي ربط الإعجاز بهما مع مصطلح (النظم) لدي هؤلاء)[١].

قد يكون المعتزلة من أصحاب اللفظ وقد يكونوا ممن لم يفصلوا بين اللفظ والمعنى، فلهذا موضع من البحث أطال فيه الباحثون الجدل، فقط نريد أن نؤكد أن المعتزلة على - أقل تقدير - قد أعطوا الأداء أهمية بالغة في تحديد بلاغة الكلام. والاهتمام بالأداء أو الصياغة عند المعتزلة كان داعماً لقضية الإعجاز القرآني من جهة، ومعتمداً على الفكر الاعتزالي من جهة أخري.

أما دعمه لقضية الإعجاز القرآني بحيث صار أساسا من الأسس البلاغية في دراسة قضية الإعجاز فهو ما أوضحه الدكتور وليد قصاب بقوله : (اهتمام المعتزلة باللفظ وتفضيله على المعنى ليس مسألة مذهب أدبي فحسب، بل كان مسألة مذهب ديني وكلامي أيضا، فالمعتزلة مثلا كانوا مضطرين للمناداة بذلك الراي خدمة لإعجاز القرآن الكريم، لأن الذين كانوا يودون الطعن في القرآن لم يكونوا يعترفون بفضل المعاني فيه، وهم يرون أن معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشاعر أو الخطيب، أو عن تلك المعاني التي تمتلئ بها كتب الحكمة وأشباهها، فجاء الجاحظ فأعلن ـ كجزء من الرد على هؤلاء ـ أن القرآن معجز في نظمه وتأليفه، وأن الفضل للشكل دون أن يقصد الحط من قدر المعاني أو التنكر لها)[٢].

١ـ د/حسن طبل، حول الإعجاز البلاغي في القرآن، مكتبة الإيمان، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ص٩٦.
٢ـ د/وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص٢٩٧.

أما صلة الاهتمام باللفظ بالفكر الاعتزالي ومذهبهم الكلامي لا سيما قضية خلق القرآن، فقد أشار الدكتور حلمي مرزوق إليها بقوله (وهذا المذهب الكلامي كان أثره بعيدا جدا في منهجهم البلاغي، لأن القول بخلق القرآن أدى بهم إلى التماس البلاغة في الألفاظ، أو قل التشبيهات والاستعارات وجميع ألوان البديع، لأنها خصائص قائمة في اللفظ ظاهرة في الكلام، ووجد الخلاف بينهم وبين القول بالنظم مع الجرجاني، لأن النظم عند الجرجاني امر نفسي، أو قل تعتمل به النفس قبل أن تحركه بالقول،ألا تراك تنظم في نفسك ما اعتزمت قوله شعرا أو نثرا، فالنظم في البلاغة يبدأ من عمل العقل أو النفس أو الاختيار والتدبيج، أما المعتزلة فتأبى أن تجري وراء الكلام إلى جذوره ومنابعه في النفس أو الذهن، لأن هذا لا يستقيم مع قولهم بالقرآن مخلوق)[1].

ويمكننا أن نمثل لكلام الدكتور حلمي بموقف الباقلاني من قضية السجع والفواصل وهي على كل حال مسألة تتعلق بالأداء القرآني

فالباقلاني الذى يرى أن فى القرآن ما فى كلام العرب، يرى فى نفس الوقت أن الوجه الثالث من وجوه إعجاز القرآن (أنه بديع النظم عجيب التأليف متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه)[2].

ويفسر ذلك بأنه ليس من قبيل الشعر ولا الكلام الموزون غير المقفى ولا الكلام المعدل المسجع أو غير المسجع أو ما يرسل إرسالا (فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة، وأنه معجز وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل فى جميعه)[3].

وخروج القرآن من وجهة نظر الباقلانى عن أساليب الخطاب العربى أدى به إلى نفى السجع من القرآن الكريم لأن السجع من أساليب الخطاب العربى التى يجب أن يفارقها القرآن ليكون معجزا، وهو ما أفرد له فصلا كاملا فى كتابه (إعجاز القرآن) والنتيجة التى خلص إليها الباقلانى هي أنه (لابد لمن جوز السجع فيه وسلك ما سلكوه، من أن يسلم ما

---

١ ـ د/حلمى على مرزوق، علم البيان، فى فلسفة البلاغة العربية، ط٢، ١٩٩٩م، ص١٦٤.
٢ ـ أبوبكر محمد بن الطيب الباقلانى، إعجاز القرآن، ص٦٥.
٣ ـ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى، إعجاز القرآن، ص٦٦، ٦٧.

ذهب إليه النظام وعباد بن سليمان وهشام الفوطى، ويذهب مذهبهم فى أنه ليس فى نظم القرآن وتألفيه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، وانما صرفوا عنه ضربا من الصرف، ويتضمن كلامه تسليم الخبط فى طريقة النظم، وأنه منتظم من فرق شتى، ومن أنواع مختلفة ينقسم إليها خطابهم، ولا يخرج عنها، ويستهين ببديع نظمه وعجيب تأليفه الذى وقع التحدي إليه.

وكيف يعجزهم الخروج عن السجع والرجوع إليه، وقد علمنا عادتهم فى خطبهم وكلامهم أنهم كانوا لا يلزمون أبدا طريقة السجع والوزن؟ بل كانوا يتصرفون فى أنواع مختلفة فإذا ادعوا على القرآن مثل ذلك لم يجدوا فاصلة بين نظمى الكلامين)[١].

فلنقف قليلا للمقارنة بين موقف المعتزلة ويمثلهم القاضى عبد الجبار، وغيرهم كالأشاعرة ويمثلهم الباقلانى.

فالمعتزلة رأوا رأيا فى مسألة صفات الله ومنها صفة الكلام أدى بهم إلى القول بعدم أزلية القرآن الكريم، أو كما عبروا عن ذلك بقولهم هو كلام محدث مخلوق، لذا فنظم القرآن قريب الصلة ولو بوجه من الوجوه من الكلام البشرى، فهو كما يقول القاضى عبد الجبار (من جنس الكلام المعقول فى الشاهد، وهو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمره به عز وجل ويعلمه صلاحا، ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد)[٢].

(وأنه مع ذلك قد اختص من الفصاحة بما عجز الخلق عنه، وذلك يبين قوة إعجازه، ويبطل قول من يظن أن كلامه عز وجل مخالف لكلامنا)[٣].

وعلى ذلك فالأسس البلاغية التى يقوم عليها إعجاز القرآن يجب أن تستمد من الأسس البلاغية التى يقوم عليها كلام البشر.

١- الباقلانى، إعجاز القرآن، ص٩٨.
٢- القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، المغنى، ٤١٧/٧.
٣- القاضى عبد الجبار، متشابه القرآن، ٧٧/١.

أما الأشاعرة فقد رأوا رأيا آخر فى مسألة الصفات، ومنها صفة الكلام، وقد أدى بهم هذا الرأي إلي القول بقدم القرآن وأزليته، وهو كلام ليس ككلام البشر، لا من حيث قدمه وحداثته وحسب ولكن من حيث طبيعة أوامره ونواهيه وخبره واستخباره تلك الأساليب التى تختلف عن الكلام البشرى، كما رأينا عند الأشعرى والكلابى، كذلك يختلف نظمه الأزلي عن النظم البشرى، كما أشار إلى ذلك الباقلانى ومؤدى ذلك أن البلاغة القرآنية تختلف كل الاختلاف عن البلاغة البشرية، أو كما يقول الخطابي (البلاغة التى اختص بها القرآن الفائقة فى وصفها سائر البلاغات وعن المعنى الذى به يتميز عن سائر أنواع الكلام)[١].

فإعجاز القرآن عند القاضى الباقلانى الأشعرى يرجع لخلوه وبعده عن الأساليب العربية كالسجع، ويرى أن الذين يقولون أن بلاغة القرآن وأسلوبه جنس من بلاغة البشر والأسلوب العربي، لا يستطيعون أن يعللوا عجز العرب عن الإتيان بمثله، إلا أن يقولوا إن الله صرفهم عن معارضته، ولكن القاضى عبد الجبار ومعه المعتزلة يؤكدون أن أسلوب القرآن أسلوب عربي، وليس الإعجاز فى أن أسلوبه راجع لخروجه عن الأسلوب العربي، إذ (كان يجب لو أتى بعضهم بطريقة من النظم ركيكة لم يسبق إليها أن يكون معجزا)[٢].

وفى قول عبد الجبار مناقشة صريحة لرأى الباقلانى والخطابي القائل بأن إعجاز القرآن فى اختلاف نظمه عن جنس النظم البشرى، أو كما يقول الباقلانى (فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وأنه معجز)[٣].

رفع المعتزلة إذاً من شأن الأداء أو الصياغة بحيث جعلوه أساسا من الأسس البلاغية التي يقوم عليها التمييز بين الكلام البليغ وغيره، وإذا كان حسن الأداء أحد الأسس التي يظهر بها إعجاز القرآن، فالإمتاع أو التأثير هو المقياس الذي يقاس به حسن الأداء، بحيث يكون الإمتاع الشرط في حسن الأداء، فالأداء الحسن هو الأداء الممتع المؤثر، والأداء غير الحسن هو الذي خلا من الإمتاع، وكلما زاد حسن الأداء زاد معه الإمتاع والتأثير، إلى أن يصل إلى درجة الإعجاز فيصل معه الإمتاع إلى الذروة.

١- الخطابى، البيان فى إعجاز القرآن، ص٢٢.
٢- القاضى عبد الجبار ، المغنى، ٣٢١/١٦.
٣- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى، إعجاز القرآن، ص٦٦-٦٧.

وقد اشار القرآن الكريم إلى قدرته التأثيرية كما فى قوله تعالى (الله نـزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منـه جلود الـذين يخشون ربهم ثـم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد)[١].

ويصف الله عز وجل اثر القرآن البالغ من خلال ضرب المثل التالي (لو انزلنا هـذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون)[٢].

ولتأثير القرآن على نفوس سامعيه نعته كفار مكة بالسحر، تشبيها لـه بالسحر من حيث تأثيره على سامعيه (فقال إن هذا إلا سحرٌ يؤثر)[٣].

يقول الزمخشري في تفسير الآية (روي أن الوليد قال لبني مخزوم : والله لقد سمعت من محمد آنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن، إن لـه لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو، وما يعلى عليه، فقالت قريش : صبأ والله الوليد، والله لتصبأن قريش كلهم؛ فقال ابو جهل انا أكفيكموه فقعد إليه حزينا وكلمه بما أحماه فقام فأتاهم فقال : تزعمون أن محمداً مجنون ؛ فهل رأيتموه يخنق ، وتقولون: إنه كاهن فهل رأيتموه قط يتكهن، وتزعمون انه شاعر، فهل رأيتموه يتعاطى شعرا قط، وتزعمون انه كذاب فهل جربتم عليه شيئا من الكذب، فقالوا في كل ذلك : اللهم لا، ثم قالوا : فما هو؟ ففكر فقال : ما هو إلا ساحر. أما رأيتموه يفرق بين الرجل واهله وولده ومواليه، وما الذي يقوله إلا سحر يأثره عن مسيلمة وعن أهل بابل، فارتج النادي فرحا، وتفرقوا معجبين بقوله متعجبين منه)[٤].

ويروي الزمخشري موقفا اخر شبيها بموقف الوليد يدل على شدة تأثير القرآن في نفوس سامعيه ، يقول الزمخشري (روي أن أبا جهل قال في ملأ من قريش : قد التبس علينا أمر محمد، فلو التمستم لنا رجلا عالما بالشعر والكهانة والسحر فكلمه ثم اتانا ببيان عن أمره، فقال عتبه بن ربيعه : والله لقد سمعت الشعر والكهانة والسحر وعلمت من ذلك

١- الزمر: ٢٣.
٢- الحشر: ٢١.
٣- المدثر: ٢٤.
٤- الزمخشري، الكشاف، ٦٤٩/٤.

علما، وما يخفي علي، فأتاه فقال : أنت يا محمد خير أم هاشم ؟ أنت خير أم عبد المطلب ؟ أنت خير أم عبد الله ؟ فبما تشتم آلهتنا وتضللنا، فإن كنت تريد الرياسة عقدنا لك اللواء فكنت رئيسنا، وإن تك بك الباءة زوجناك عشر نسوة تختار من أي بنات قريش شئت، وإن كان بك المال جمعنا لك من أموالنا ما تستغني به، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ساكت، فلما فرغ قال (بسم الله الرحمن الرحيم حم .. إلى قوله تعالى صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود) فأمسك عتبة على فيه وناشده بالرحم ورجع إلى أهله ولم يخرج إلى قريش، فلما احتبس عنهم قالوا : ما نرى عتبة إلا قد صبأ، فانطلقوا إليه وقالوا: يا عتبة ما حبسك عنا إلا أنك قد صبأت، فغضب وأقسم لا يكلم محمداً أبداً، ثم قال: والله لقد كلمته فأجابني بشيء والله ما هو بشعر ولا كهانة ولا سحر، ولما بلغ صاعقة عاد وثمود أمسكت بفيه وناشدته بالرحم أن يكف، وقد علمتم أن محمدا إذا قال شيئا لم يكذب، فخفت أن ينزل بكم العذاب)[1].

ومن ذلك أيضا قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول تري أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين)[2] (وذلك نحو ما يحكى عن النجاشي رضي الله عنه أنه قال لجعفر بن أبي طالب - حين اجتمع في مجلسه المهاجرون إلى الحبشة والمشركون لعنوا وهم يغرونه عليهم ويتطلبون عنتهم عنده - : هل في كتابكم ذكر مريم؟ قال جعفر: فيه سورة تنسب إليها فقرأها إلى قوله: (ذلك عيسى بن مريم) وقرأ سورة طه إلى قوله: (وهل أتاك حديث موسى) فبكى النجاشي، وكذلك فعل قومه الذين وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم سبعون رجلا حين قرأ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة يس، فبكوا)[3].

ولما علمت قريش تأثير القرآن على نفوس السامعين أوصى بعضهم بعضا بعدم الاستماع له (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن و الغوا فيه لعلكم تغلبون)[4].

١- الزمخشري، الكشاف، ١٩٣/٤.
٢- المائدة: ٨٣.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٦٦٩/١.
٤- فصلت: ٢٦.

وقد روت لنا كتب السيرة إسلام عدد من الناس لمجرد استماعهم لآيات القرآن منهم عمر بن الخطاب وجبير بن مطعم.

وإذا كان القرآن الكريم استطاع أن يحقق الإمتاع والتأثير الذي هو الغاية المطلوبة من الأداء الحسن، كما رأينا فقد انشغل المعتزلة بالبحث عن أسس الإمتاع والتأثير التي ميزت القرآن الكريم عن غيره من النصوص، حتى حاز صفة الإعجاز فأثر في نفوس سامعيه على النحو الذي عرضناه سابقا.

كما انشغلوا كذلك بالبحث عن أسس الإبانة للسبب ذاته.

الفصل الثانى

أسس الإبانـــة

الفصل الثاني

أسس الإبانة

أولاً: التـركيـب

المستوى الأول من مستويات الإبانة هي الإبانة النابعة من التراكيب اللغوية وعليها يدور معظم الحديث عن الإعجاز " لأن رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدي بها ابلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفيين، والكلمة والكلمتين. الا ترى أن الناس قد كان يتهيأ في طبائعهم، ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن غير أنه متفرق غير مجتمع، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان"[1].

والجاحظ بهذا الفهم الدقيق يؤكد أن مدار الإعجاز يرجع إلى التركيب، أو النظم كما يسميه وهو يصرح بهذا القول فيقول: "وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد"[2].

فالنظم عند الجاحظ أمر فوق مجرد انتقاء الألفاظ، ولا يقدر على نظم القرآن أحد من البلغاء، وإن كان عربيا أصيلاً، وقد خص الجاحظ التراكيب القرآنية بكتاب خاص هو كتاب (نظم القرآن) الذي وصفه بقوله "فكتبت لك كتابا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصي ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد، ولا منافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم ان القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل، وليس

---

١ ـ الجاحظ، حجج النبوة، ص ١٢٠.

٢ ـ الجاحظ، الحيوان، ٤/ ٩٠.

ببرهان، ولا دلالة، فلما ظننت أني بلغت أقصي محبتك وأتيت على معني صفتك، أتاني كتابك تذكر أنك لم ترد الاحتجاج لنظم القرآن، وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن، وكانت مسألتك مبهمة ولم أكن أحدث فيها تأليفة فكتبت لك أشق الكتابين وأثقلهما وأغمضهما معنى، وأطولهما طولا"[1].

ويشهد الخياط أن "من قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة، وكتابه في الأخبار وإثبات النبوة، وكتابه في نظم القرآن، علم أن له في الإسلام غناء عظيماً لم يكن الله عز وجل ليضيعه له"[2] ثم يقول "ولا يعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن، وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد صلى الله عليه على نبوته غير كتاب الجاحظ"[3].

وللجاحظ دراسة أخرى في التراكيب القرآنية هى كتابه (آي القرآن) الذى يقول عنه "ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفضول"[4].

ومباحث الإيجاز والحذف والإطناب تتناول التراكيب القرآنية تناولا مباشرا.

غير أننا يجب أن ننتبه إلى أمر هام فيما يتعلق بمفهوم النظم عند الجاحظ، ذلك أن النظم مثلما يعني عنده التراكيب القرآنية، فإنه يعني كذلك الأسلوب القرآني الجديد الذي تفرد به القرآن عن طرائق التعبير، سواء في الشعر أو النثر، وقد اعتبر هذا الأسلوب الجديد خرقا لعادة العرب في الكلام، مما يظهر معه إعجاز القرآن، وهي الفكرة التي تحدث عنها الرماني في كتابه النكت بل تناولها غير المعتزلة أيضا وعلى رأسهم من الأشاعرة القاضي الباقلاني.

١- الجاحظ، حجج النبوة، ص١٤٨.
٢- الخياط، الانتصار، ص٢٢.
٣- الخياط، الانتصار، ص١٥٤، ١٥٥.
٤- الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.

وممن اهتم بموضوع النظم في القرآن من المعتزلة الواسطي، وابن والإخشيد.

أما الواسطي فهو أبو عبد الله محمد بن زيد (توفي عام ٣٠٦ هـ) وجعله ابن المرتضي من رجال الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة[١] وهو "من جلة المتكلمين وكبارهم، أخذ عن أبي على الجبائي، وإليه كان ينتمي، وكان زمانه على الصوت كثير الأصحاب، وقيل: إنه من متكلمي بغداد، وفيهم يعد، وهو الصحيح، وكان ينزل في الفصيل وكان من أخف عالم الله روحا، ومع ذلك يقول الشعر"[٢].

وقد ألف الواسطي كتابا بعنوان " إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه"[٣].

وبالرغم من ضياع الكتاب فإننا نستطيع أن ندرك قيمته إذا ما علمنا أن عبد القاهر الجرجاني قد عكف عليه فشرحه شرحا كبيرا أسماه (المقتضب)ثم عاد فشرحه شرحا آخر موجزا[٤]، ولا نستبعد أن آثار كتاب الواسطي قد ظهرت جلية في كتاب عبد القاهر ولا سيما فيما يتعلق بنظرية النظم.

وأما ابن الإخشيد فهو أبو بكر أحمد بن على (توفي عام ٣٢٠ هـ) "من افاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم"[٥].

وقد صنف ابن الإخشيد في الدراسات القرآنية على ما يورد ابن النديم كتاب نقل القرآن، وكتاب اختصار تفسير الطبري، كما صنف "كتاباً عنوانه نظم القرآن، وهو كتاب مفقود أيضا لا نعرف عنه إلا اسمه"[٦].

١- ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١١٠.
٢- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد أحمد، ص٢٣٨.
٣- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد أحمد، ص٢٣٨.
٤- د/محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد، ص٢٣٤.
٥- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد أحمد، ص٢٣٦.
٦- د/وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة، ص٣٢٧.

وقد أسهمت المدرسة البهشمية بدور بارز في دراسة التراكيب القرآنية ودورها في عملية الإبانة، فأبو هاشم يرجع فصاحة الكلام وبلاغته إلى اللفظ والمعنى، وهو في هذا يشترك مع معظم من تناولوا قضية الفصاحة والبلاغة، إلا أن أبا هاشم ينبه أنه لابد من اجتماع الأمرين معا: "إنما يكون الكلام فصيحا بجزالة لفظه، وحسن معناه، ولابد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ، ركيك المعنى، لم يعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين"[١].

والالتفات إلى علاقة اللفظ بالمعنى هو الأساس الذي تقوم عليه دراسة التراكيب، ولذلك فقد أثمرت إشارة أبي هاشم الجبائي لدي تلميذه القاضي عبدالجبار فوضع أول الشروط التي يقوم عليها جمال التركيب، فبعد أن يتفق القاضي عبد الجبار مع شيخه أبي هاشم في أن الفصاحة إنما هي اجتماع جزالة اللفظ، وحسن المعنى، اللذين بهما يظهر إعجاز القرآن، ومزيته عن غيره أراد أن يوضح "الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام"[٢].

فقال "اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولابد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولابد من هذا الاعتبار فى كل كلمة ثم لابد من اعتبار مثله فى الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها، فعلى هذه الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها"[٣].

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٩٧/١٦.
٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٩٩/١٦.
٣- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٩٩/١٦

"فالـذي بـه تظهـر المزيـة لـيس إلا الإبـدال الـذي بـه تخـتص الكلمـات، أو التقـدم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة، ولابد في الكلاميين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه"[١].

يحصر القاضي التفاضل بين كلام وكلام في ثلاثة جوانب:

١- اختيار الكلمة المناسبة لسياقها وهو ما عبر عنه بكلمة (الإبدال) والقاضي عبد الجبار يـرى أنـه "لا يمتنـع في اللفظـة الواحـدة أن تكـون إذا اسـتعملت في معنـى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره"[٢].

٢- إعراب الكلمة وما يؤديه من الإبانة عن المعنى.

٣- موقع الكلمة في الجملة من حيث التقديم والتأخير وما يؤديه من الإبانة

وهذه الأمور الثلاثة لا رابع لها عند القاضي عبد الجبار حتى لو كان المعنى متفقا لأن "المعاني وإن كان لابد منها، فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخـر، والمعنـى متفـق وقـد يكـون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنـه في الفصاحة أدون، فهـو ممـا لابـد مـن اعتبـاره وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أنا نعلـم أن المعـاني لا يقـع فيهـا تزايـد، فـإذن يجـب أن يكـون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها"[٣].

ونلاحظ هنا اعتماد القاضي عبد الجبار على تراث أسلافه من المعتزلة ولا سيما الرماني والجاحظ، فالرماني يرى أنه "قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي،

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٠/١٦.
٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٠/١٦.
٣- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٠/١٦.

ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يتحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ونافر متكلف. وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ"[١].

والجاحظ يرى أن " المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي، والعربي، والبدوي، والقروي، والمدنى وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير"[٢].

فثلاثتهم يرون أن المعاني لا تتفاضل وإنما التفاضل في الصياغة، وهم إنما قصدوا المعاني العامة لا المعاني الأدبية الخاصة

وعلى هذا الأساس ينفي القاضي عبد الجبار أن تكون البلاغة راجعة إلى (بنية اللفظ) وينفي أن تكون راجعة إلى (حسن النغم): "فأما حسن النغم، وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنا على السمع، لا أنه يوجد فضلا في الفصاحة"[٣].

وكذلك ينفي القاضي عبد الجبار، أن ترجع فصاحة الكلام للحقيقة أو المجاز: "ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال في اللغة"[٤] "وكذلك فلا معتبر بقصر الكلام وطوله وبسطه وإيجازه لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه"[٥].

١- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٦٩.
٢- الجاحظ، الحيوان، ٣/١٣١، ١٣٢.
٣- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٠٠.
٤- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٠٠.
٥- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٠٠.

وخلاصة ما يراه القاضى عبد الجبار أن ميزان البلاغة كامن فى النظم، وهو الذى يترقى بالكلام من مرتبة فى البلاغة إلى أخرى "حتى يصل إلى أعلى مراتبها وذلك خاص بالنظم القرآني، الذي جاء الإعجاز فيه من هذه الجهة وأن غيره لا يلحق به ابدأ في هذا المجال"[١].

ويضرب القاضي عبد الجبار المثل على فكرته في الفصاحة ومقاييسها بالثياب المنسوجة فإننا نعلم من حالها " أنها تتفاضل بمواقع الغزل، وكيفية تأليفه، وإن كان غزل الجميع لا يتغير، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك"[٢].

ويذكرنا هذا المثال بأمثلة عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز والتي وضح بها فكرته في نظرية النظم.

ولا نتزيد إذا قلنا إن فكرة الفصاحة كما رأيناها عند القاضى عبد الجبار تعد الأساس الذي بنى عليه عبد القاهر نظريته الشهيرة في النظم وقد شهد بهذا غير باحث.

يقول الدكتور بسيوني عرفه " والحق أن حديث عبد الجبار في هذا الموضوع قد بلغ من العمق، والتركيز، ووضوح الأساس في الفكرة، إلى ما لم يصل إليه عند غيره ممن سبقوه، حتى إننا نستطيع أن نقول إن حديث عبد الجبار عن النظم يعد بمثابة وضع الأساس الواضح السليم لهذه النظرية، التي دعمها وصاغها وشرحها وجلى عنها فيما بعد الإمام عبد القاهر ونالت على يديه الذيوع والانتشار"[٣].

١- د/ بسيونى عرفة، فكرة النظم فى تطورها وأهدافها، دار الرسالة، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص
٢- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٠١/١٦.
٣- د/ بسيونى عرفة، فكرة النظم فى تطورها وأهدافها، دار الرسالة، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص

ويقول الدكتور عبد الفتاح لاشين " وعبد الجبار بهذا التمهيد كان الهادى لعبد القاهر وتلك البداية كانت المنارة التي اهتدى بها الإمام عبد القاهر الجرجانى وأخذ منها فكرة النظم الذي يقوم على معانى النحو"[1].

وعلى الرغم من سبق القاضى عبد الجبار إلى فكرة النظم، إلا إنه لم يعن كثيرا بالناحية التطبيقية، الأمر الذى اهتم عبد القاهر بإبرازه والذى من أجله اقترنت فكرة النظم باسم عبدالقاهر.

"فعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله القاضي عبد الجبار في دراسة قضية الإعجاز القرآني، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية النظم التي كان لها خطرها وشأنها العظيم في علوم البلاغة، وأن يضع مفاتيحها بين يدي عبد القاهر الجرجاني، إلا أن طغيان روح الجدل والمنطق، وغلبة نزعة الكلام على أسلوبه وطريقته في معالجة المسائل البلاغية المختلفة التي طرقها، ذهب بكثير من الحيوية والإشراق اللذين رأيناهما عند أبي الحسن الرماني مثلاً"[2].

غير أن جهود المعتزلة لم تتوقف عند القاضي عبد الجبار، بل إن الفكر الاعتزالي قد عالج قصور التطبيق عند القاضي عبد الجبار على يد الزمخشري.

فالزمخشري سار على خطا القاضي عبد الجبار وقام بتطبيق الإطار النظري الذي وضعه القاضي عبد الجبار على القرآن الكريم وذلك لبيان مبلغ إعجازه.

وهو – أولا - يرى أن النظم هو أساس الإعجاز القرآني لما يتضمنه من الإبانة عن المعنى في أوضح صورها، فالقرآن "كتاب معجز من جهتين : من جهة إعجاز نظمه ومن

---

١ - د/عبد الفتاح لاشين، بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبد الجبار، ص٤٨٤.
٢ - د/وليد قصاب، التراث النقدى و البلاغى للمعتزلة، ص١٩٩.

جهة ما فيه من الإخبار بالغيوب، فتسرعوا إلى التكذيب به قبل أن ينظروا في نظمه وبلوغه حد الإعجاز، وقبل أن يخبروا إخباره بالمغيبات وصدقه وكذبه"[١].

ويقول في تفسير قوله تعالى (أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم في الساحل يأخذه عدو لي وعدو له)[٢] "والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لما يؤدي إليه من تنافر النظم، فإن قلت: المقذوف في البحر هو التابوت، وكذلك الملقى إلى الساحل قلت: ما ضرك لو قلت: المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت، حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر"[٣].

ويتضح لنا من النص السابق أمران : الأول اهتمام الزمخشري بفكرة النظم أساسا للإعجاز اهتماما كبيراً. الثاني : أن الزمخشري حول فكرة النظم من حجاج فكري، ومناقشات نظرية، إلى واقع تطبيقي تمارس فيه فكرة النظم، ويستبين فضلها من خلال النص القرآني، وقد كان الزمخشري في هذا التطبيق يتلمس الأساس النظري الذي وضعه القاضي عبد الجبار والذي يكمن في أمور ثلاثة هي اختيار اللفظ المناسب للسياق، والحالة الإعرابية للكلمة ودورها، والتقديم والتأخير، وإذا كنا سوف نستعرض فى المبحث الثالث من هذا الفصل أهمية اختيار اللفظ، فإننا الآن نستعرض تطبيقات المعتزلة للأساسين الآخرين.

١ـ الحالة الإعرابية للكلمة، وما تؤديه من الإبانة عن المعنى.

للإعراب دور رئيسي في الإبانة عن المعنى، بل إن الإعراب عند ابن جني هو "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"[٤].

١ـ الزمخشرى، الكشاف، ٣٤٨/٢.
٢ـ طه: ٣٩.
٣ـ الزمخشرى، الكشاف، ٦٣/٣.
٤ـ أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٩م ، ٣٦/١.

"واما لفظه فإنه مصدر أعربت عن الشيء إذا أوضحت عنه، وفلان معرب عما في نفسه أي مبين له، وموضح عنه، ومنه عربت الفرس تعريبا إذا بزغته، وذلك أن تنسف أسفل حافره، ومعناه أنه قد بان بذلك ما كان خفياً من أمره لظهوره إلى مرآة العين، بعد ما كان مستوراً، وبذلك تعرف حاله: أصلب هو أم رخو؟ واصحيح هو أم سقيم؟ وغير ذلك واصل هذا كله قولهم: (العرب) وذلك لما يعزى إليها من الفصاحة، والإعراب، والبيان، ومنه قوله في الحديث (الثيب تعرب عن نفسها)"[1].

ويضرب ابن جني مثالا تطبيقياً على ارتباط المعنى بالإعراب، فيقول "ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما، ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه"[2].

والعرب الفصحاء يدركون هذه العلاقات بفطرتهم اللغوية، فقد قابل ابن جني أبا عبد الله محمد بن العساف العقيلي الجوثي التميمي حيث يذكر ابن جني ما دار بينهما فيقول "فقلت له: كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال أقول: ضربت أخاك. فأدرته على الرفع، فأبى، وقال: لا أقول: أخوك أبداً. قلت: فكيف تقول: ضربني أخوك، فرفع. فقلت: ألست زعمت أنك لا تقول: أخوك أبداً؟ فقال: أيش هذا، اختلفت جهتا الكلام. فهل هذا إلا أدل شيء على تأملهم مواقع الكلام، وإعطائهم إياه في كل موضع حقه، وحصته من الإعراب، عن ميزة، وعلى بصيرة، وأنه ليس استرسالاً ولا ترجيما"[3].

١- ابن جنى، الخصائص، ٣٧/١.
٢- ابن جنى، الخصائص، ٣٦/١.
٣- ابن جنى، الخصائص، ٧٧/١.

ولا نجد مثالاً معبراً عن أثر الحالة الإعرابية للكلمة في عملية الإبانة من كلمة (عيونا) في قوله تعالى (وفجرنا الأرض عيونا)[1] فقد أدت الكلمة في حالتها الإعرابية وهي تمييز، ما لا يمكن أن تؤديه إذا كانت مفعولاً به على نحو قولنا (وفجرنا عيون الأرض)

ويشرح الزمخشري الفرق بين التعبيرين فيقول "وجعلنا الأرض كلها كأنها عيون تتفجر، وهو أبلغ من قولك وفجرنا عيون الأرض"[2].

فتفوق النظم القرآني نبع من الإبانة عن المعنى في أحسن صورة، وهذه الإبانة لم تتحقق إلا بالحالة الإعرابية للكلمة.

والزمخشري يوضح الحكمة من مجيء الفعل (ينصرون) في قوله تعالى (وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون)[3] مرفوعا غير مجزوم، ويرجع ذلك إلى أن الحالة الإعرابية للكلمة تهدف للإبانة عن معنى خاص. يقول الزمخشري: "فإن قلت: هلا جزم المعطوف في قوله: (ثم لا ينصرون)؟ قلت: عدل به عن حكم الجزاء إلى حكم الإخبار ابتداء، كأنه قيل، ثم أخبركم أنهم لا ينصرون. فإن قلت: فأي فرق بين رفعه وجزمه في المعنى؟ قلت: لو جزم لكان نفي النصر مقيداً بمقاتلتهم، كتولية الأدبار. وحين رفع كان نفي النصر وعداً مطلقا، كأنه قال: ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم مخذولون منتف عنهم النصر والقوة لا ينهضون بعدها بجناح ولا يستقيم لهم أمر، وكان كما أخبر من حال بني قريظة والنضير وبني قينقاع ويهود خيبر، فإن قلت فما الذي عطف عليه هذا الخبر؟ قلت: جملة الشرط والجزاء كأنه قيل: أخبركم أنهم إن يقاتلوكم ينهزموا، ثم أخبركم أنهم لا ينصرون "[4].

١- القمر: ١٢.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٤/٤٣٤.
٣- آل عمران: ١١١.
٤- الزمخشري، الكشاف، ١/٤٠١.

ويقول في تفسير قوله تعالى (وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر واخر يابسات)[١].

"فإن قلت: هل من فرق بين إيقاع (سمان) صفة للمميز وهو (بقرات) دون المميز وهو (سبع) وأن يقال: سبع بقرات سماناً؟ قلت: إذا أوقعتها صفة لبقرات. فقد قصدت إلى أن تميز السبع بنوع من البقرات وهي السمان منهن لا بجنسهن ولو وصفت بها السبع لقصدت إلى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها، ثم رجعت فوصفت المميز بالجنس بالسمن.

فإن قلت: هلا قيل سبع عجاف على الإضافة؟ قلت: التمييز موضوع لبيان الجنس، والعجاف وصف لا يقع البيان به وحده"[٢].

وإذا كان القرآن الكريم يستخدم الحالة الإعرابية أدق استخدام بغية الوصول للإبانة فهو بطبيعة الحال يخلوا خلواً تاماً من (اللحن) ونعني به الخطأ في مجال الإعراب.

"وقيل للمخطئ: لاحن، لأنه يعدل بالكلام عن الصواب"[٣].

وبالرغم من أن خلو القرآن من اللحن يبدو كأنه أمر لا يختلف عليه اثنان، إلا أن الطاعنين على القرآن وجهوا سهام نقدهم للقرآن من خلال بعض الروايات الواهية.

وأول هذه الآيات التي طعن بها على القرآن قوله تعالى (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم اجراً عظيماً)[٤].

١- يوسف: ٤٣.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٤٧٣/٢.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٣٢٨/٤.
٤- النساء: ١٦٢.

ووجه الطعن على الآية نصب كلمة (المقيمين)، ويوضح الزمخشري وجه النصب فيقول "و(المقيمين)، نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، وهو باب واسع، وقد كسره سيبويه على أمثلة وشواهد ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحناً في خط المصحف وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب، ولم يعرف مذاهب العرب، وما لهم في النصب على الاختصاص من الافتنان، وغبي عليه أن السابقين الأولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كانوا أبعد همة في الغيرة على الإسلام، وذب المطاعن عنه، من أن يتركوا في كتاب الله ثلمة ليسدها من بعدهم، وخرقا يرفوه من يلحق بهم.

وقيل: هو عطف على (بما أنزل إليك) أي يؤمنون بالكتاب، وبالمقيمين الصلاة وهم الأنبياء"[١].

وقد دافع السكاكي عن صحة القرآن وخلوه من اللحن، فقال: "وربما طعنوا فيه من حيث الإعراب قائلين فيه: (إن هذان لساحران) وصوابه: (إن هذين)، لوقوعه اسما لإن وفيه: (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون) وصوابه: (والصابئين)، لكونه معطوفا على اسم إن قبل مضي الجملة، وفيه: (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة) وصوابه: (والمقيمون)، لكون المعطوف عليه مرفوعا لا غير. وفيه: (قواريرا قواريرا) و(سلاسلا وأغلالا) وصوابهما قوارير وسلاسل غير منونين لامتناعهما عن الصرف. وهذه وأمثالها مما يقال فيها لصاحبها: سمعت شيئا وغابت عنك أشياء. اخدم علم النحو يطلعك على استقامة جميع ذلك"[٢].

٢- تقديم وتأخير الكلمة وما تؤديه من الإبانة.

للتقديم والتأخير دور في الإبانة عن المعني لا يقل شأنا عن دور الإعراب، وإذا كان الإعراب هو الذي يفصل بين الفاعل والمفعول، كما رأينا عند ابن جنى فكذلك يكون في

١- الزمخشري، الكشاف، ٣٢٨/٤.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٥٨٦.

بعض الأحيان دور التقديم والتأخير "فإن قلت: فقد تقول: ضرب يحيي بشرى، فلا تجد هناك إعراباً فاصلاً، وكذلك نحوه، قيل : إذا اتفق ما هذه سبيله، مما يخفى في اللفظ حاله، الزم الكلام من تقديم الفاعل، وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب"[١] .

وقد عقد ابن جني فصلا في (التقديم والتأخير)[٢] تحدث فيه عن أنواع التقديم والتأخير واستشهد ببعض الآيات القرآنية إلا أنها لم تكن مقصودة لذاتها، لذا فإننا لا نجد في حديثه عنها اللمحات البلاغية الدالة على أثر التقديم والتأخير، وقد اضطلع الزمخشري بهذا الدور فأشار في تفسيره إلى العديد من الآيات التي تناولت التقديم والتأخير للإبانة عن المعنى المراد، ولا ننسى أن الفضل في هذا يرجع إلى القاضي عبد الجبار في حديثه عن الأسس التي يتفاضل بها الكلام.

ومن أهم ما ذكره الزمخشري في التقديم والتأخير أنه يأتي للإبانة عن المعنى، ونضرب مثالا على ذلك بقول الله سبحانه وتعالى (ذلك الكتاب لا ريب فيه)[٣] .

وقوله تعالى (لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون)[٤] والسؤال لماذا تقدم الظرف (فيها) في الآية الثانية ولم يقدم (فيه) في الآية الأولى ؟ يجيب الزمخشري عن هذا السؤال بما يوضح فهمه الدقيق لارتباط التقديم بالإبانة فيقول" لأن القصد في إيلاء الريب حرف النفي، نفي الريب عنه، وإثبات أنه حق وصدق لا باطل وكذب، كما كان المشركون يدعونه، ولو أولى الظرف لقصد إلى ما يبعد عن المراد وهو أن كتابا آخر فيه الريب لا فيه، كما قصد في قوله (لا فيها غول) تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها هي كأنه قيل: ليس فيها ما في غيرها من هذا العيب والنقيصة"[٥] .

١- ابن جني، الخصائص، ٣٦/١.
٢- ابن جني، الخصائص، ٣٨٤/٢.
٣- البقرة: ٢.
٤-الصافات :٤٧
٥- الزمخشري، الكشاف ٢٤/١ .

فالزمخشري يفرق تفرقة دقيقة بين تأخر الظرف في الآية الأولي وتقدمه في الآية الثانية، وهذه التفرقة تؤدي هدفا واحدا هو الإبانة عن المعنى.

وتتعدد جوانب الإبانة، فربما يكون المعنى المراد الإبانة عنه هو الاختصاص، كما في قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين)[١] يقول "وتقديم المفعول لقصد الاختصاص، كقوله تعالى (قل افغير الله تأمروني أعبد) (قل أغير الله أبغي ربا) والمعنى نخصك بالعبادة ونخصك بطلب المعونة "[٢].

وقد يكون المعنى المراد هو الاهتمام بالمقدم، كما في قوله تعالى (قل أغير الله أتخذ وليا)[٣].

يقول الزمخشري "أولى غير الله همزة الاستفهام دون الفعل الذى هو (أتخذ) لأن الإنكار في اتخاذ غير الله وليا، لا في اتخاذ الولي، فكان أولى بالتقديم.

ونحوه (أ فغير الله تأمرونى اعبد أيها الجاهلون)[٤].

وقد يفيد التقديم معانى أخرى فيقول في تفسير قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين، الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة)[٥] "فإن قلت: كيف قدمت الزانية على الزاني أولاً، ثم قدمه عليها ثانية؟ قلت: سيقت تلك الآية لعقوبتهما على ما جنيا، والمرأة هي المادة التي منها نشأت الجناية، لأنها لو لم تطمع الرجل ولم تومض له، ولم تمكنه لم يطمح ولم يتمكن، فلما كانت أصلاً وأولاً في

١- الفاتحة: ٥.
٢- الزمخشرى، الكشاف ١٣/١.
٣- الأنعام: ١٤.
٤- الزمخشرى، الكشاف، ٩/٢.
٥- النور: ٢-٣.

ذلك بدئ بذكرها، وأما الثانية فمسوقة لذكر النكاح، والرجل أصل فيه لأنه هو الراغب والخاطب، ومنه يبدأ الطلب"[١].

ويقول في قوله تعالى (ولم يكن له كفوا أحد)[٢]. "فإن قلت: الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدم، وقد نص سيبويه على ذلك في كتابه، فما باله مقدماً في أفصح كلام وأعربه ؟ قلت: هذا الكلام إنما سيق لنفي المكافأة عن ذات الباري سبحانه، وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك أهم شيء وأعناه وأحقه بالتقدم وأحراه"[٣].

ويقول في قوله تعالى: (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)[٤] "فإن قلت: لما أخرت صلة الشهادة أولاً وقدمت آخراً؟، قلت : لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الآخر اختصاصهم بكون الرسول شهيداً عليهم"[٥].

ويقول في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه)[٦] "فإن قلت: لم أخرت الصلة في قوله (وهو أهون عليه) وقدمت في قوله (هو على هين)؟ قلت: هناك قصد الاختصاص وهو محزه، فقيل: (هو على هين) وإن كان مستصعبا عندكم أن يولد بين هم وعاقر، وأما ها هنا فلا معنى للاختصاص، كيف والأمر مبنى على ما يعقلون من أن الإعادة أسهل من الابتداء، فلو قدمت الصلة لتغير المعنى"[٧].

١- الزمخشري، الكشاف، ٢١٢/٣.
٢- الإخلاص: ٤.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٨١٩/٤.
٤- البقرة: ١٤٣.
٥- الزمخشري، الكشاف، ١٩٩/١-٢٠٠
٦- الروم: ٢٧.
٧- الزمخشري، الكشاف، ٤٧٦/٣، هم: شيخ هرم.

ويقول في قوله تعالى (فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله)[١] " فإن قلت: هلا قيل: مخلف رسله وعده؟ ولم قدم المفعول الثاني على الأول ؟ قلت: قدم الوعد ليعلم أنه لا يخلف الوعد أصلا، كقوله: (إن الله لا يخلف الميعاد) ثم قال (رسله) ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده أحداً - وليس من شأنه إخلاف المواعيد - كيف يخلفه رسله الذين هم خيرته وصفوته"[٢].

لم يقتصر الزمخشري على بيان أهمية (الإعراب) و(التقديم) في الإبانة عن المعنى، وإنما تطرق إلى العديد من الموضوعات التي لها صلة وثيقة بالمعنى وهذه الموضوعات هي التي تشكل علم المعاني بمباحثه المعروفة.

وقد تناول الزمخشري مباحث علم المعاني كلها من خلال تطبيقاته على القرآن الكريم، ولا نتعرض لذلك تفصيليا لأننا نكتفي بما عرضناه من جهود الزمخشري في الإعراب، والتقديم فالبحث لا يتناول الزمخشري وحده وإنما يتناول الأفكار البلاغية للمعتزلة عامة.

ولهذا فإن المقام يضيق عن الحديث المفصل عن مباحث علم المعاني عند الزمخشري وصلتها بالإبانة، وهناك من الدراسات والأبحاث ما قد تخصص في هذا المجال.

ونحن عندما نقول: إن الزمخشري تناول مباحث علم المعاني وأثرها في الإبانة عن المعنى لا يهمنا أن نناقش مفهوم مصطلح علم المعاني عنده. ولكن ما أردنا التدليل عليه هو الأسس التي قام عليها إعجاز القرآن.

وقد استثمر السكاكي جهود الزمخشري فنظمها وصاغ منها أبواب علم المعاني على النحو الذى استقر فيما بعد.

١- إبراهيم: ٤٧.
٢- الزمخشرى، الكشاف، ٥٦٦/٢.

وقد عرف السكاكي علم المعاني بأنه " تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"[١].

وواضح في هذا التعريف ارتباط علم المعاني بالإبانة ؛ لذلك يجعله السكاكي ضرورياً في الوقوف على تفسير القرآن يقول: "وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين (يعني المعاني والبيان) كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل"[٢].

وكلام السكاكي لا شك يؤكد على قول الزمخشري في بداية تفسيره : " ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات قد رجع زماناً ورجع إليه، ورد ورد عليه، فارسا في علم الإعراب"[٣].

والزمخشري يربط التفسير ومعرفة المعجزة بعلم المعاني ثم يربطها جميعا بمعرفة الإعراب فإذا عدنا إلى السكاكي، نجد أنه تتبع خطا الزمخشري، والقاضي عبد الجبار من قبل، حيث يحدد " أن علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص١٦١.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص١٦٢،
٣- الزمخشري، الكشاف، ١/ن.

الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنية عليها ليحترز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية"[١].

فالإعراب إذن هو المؤدي للمعنى الصحيح والمبين عنه والذي يحترز به عن الخطأ في التركيب.

والتركيب عند السكاكي لا يعني سوى التقديم والتأخير يقول "وأعني بكيفية التركيب تقديم بعض الكلم على بعض، ورعاية ما يكون من الهيئات إذ ذاك"[٢].

ولا شك أن القاضي عبد الجبار والزمخشري يلقيان بظليهما على كلام السكاكي.

وإذا انتقلنا إلى الجانب التطبيقي من مفهوم التقديم والتأخير نجد أن السكاكي تناوله في أكثر من موضع، وهو لا يبعد كثيراً عن الأغراض التي حددها الزمخشري من التقديم والتأخير فهو يذكر أن "الحالة المقتضية لتأخير المسند فهي إذا كان ذكر المسند إليه أهم"[٣] وهو نفس ما أشار إليه الزمخشري.

ومن أغراض التقديم عند السكاكي التخصيص يقول "والتخصيص لازم للتقديم، ولذلك تسمع أئمة علم المعاني في معنى: (إياك نعبد وإياك نستعين) يقولون: نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك، ونخصك بالاستعانة منك لا نستعين أحداً سواك، وفي معنى (إن كنتم إياه تعبدون) يقولون : إن كنتم تخصونه بالعبادة، وفي معنى قوله (وبالآخرة هم يوقنون) نذهب إلى أنه تعريض بأن الآخرة التي عليها أهل الكتاب فيما يقولون : إنها لا

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٧٥.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٧٥.
٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٢١٩.

يدخل الجنة فيها إلا من كان هودا أو نصارى، وإنها لا تمسهم النار فيها إلا أياماً معدودات، وأن أهل الجنة لا يتلذذون في الجنة إلا بالنسيم والأرواح العبقة، والسماع اللذيذ ليست بالآخرة .. وإيقانهم بمثلها ليس من الإيقان بالتي هي الآخرة عند الله في شيء، وستعرف التعريض إن شاء الله تعالى في علم البيان. وفي قوله تعالى: (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) يقولون أخرت صلة الشهادة أولاً، وقدمت ثانياً، لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الآخر اختصاصهم بكون الرسول شهيداً عليهم.

وفي قوله تعالى: (لإلى الله تحشرون) يقولون : إليه لا إلى غيره، وتراهم في قوله تعالى (وأرسلناك للناس رسولاً) يحملون تعريف الناس على الاستغراق، ويقولون المعنى لجميع الناس رسولاً وهم العرب والعجم، لا للعرب وحدهم، دون أن يحملوه على تعريف العهد أو تعريف الجنس، لئلا يلزم من الأول اختصاصه ببعض الإنس، لوقوعه في مقابلة كلهم، ومن الثاني اختصاصه بالإنس دون الجن"[١] .

ولإفادة التقديم للتخصيص يفرق السكاكي بين الظرف في سياقات مختلفة - وهو نفس ما سبق إليه الزمخشري - فيقول "وتسمعهم يقولون في قوله تعالى: (لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون) يقولون : قدم الظرف تعريضاً بخمور الدنيا، وأن المعنى هي على الخصوص: لا تغتال العقول اغتيال خمور الدنيا، ويقولون في قوله تعالى (ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه) يمتنع تقديم الظرف على الاسم لأنه إذا قدم أفاد تخصيص نفي الريب بالقرآن، ويرجع دليل خطاب على أن ريبا في سائر كتب الله"[٢].

ويتوقف السكاكي عند بعض الآيات التي جاء فيها التقديم للأهمية فيقول: "ويفيد التقديم في جميع ذلك وراء ما سمعت، نوع اهتمام بشأن المقدم، فعلى المؤمن في نحو: بسم الله، إذا أراد تقدير الفعل أن يؤخر الفعل على نحو: بسم الله اقرأ أو اكتب"[٣].

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٢٣٣، ٢٣٤.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٣٢٥.
٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٣٣٥.

ثم يقول "وأنا ألقي إليك من القرآن عدة أمثلة مما نحن فيه لتستضئ، بها فيما عسى يظلم عليك من نظائرها، إذا أحببت أن تتخذها مسارح نظرك، ومطارح فكرك، منها أن قال عز من قائل في سورة القصص في قصة موسى: (وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى) فذكر المجرور بعد الفاعل وهو موضعه، وقال في يس: في قصة رسل عيسى عليه السلام: (وجاء من أقصى المدينة) فقدم لما كان أهم، يبين ذلك أنه حين أخذ في قصة الرسل اشتمل الكلام على سوء معاملة أصحاب القرية والرسل، أنهم أصروا على تكذيبه، وانهمكوا في غوايتهم مستشرين على باطلهم، فكان مظنه أن يلعن السامع على مجرى العادة تلك القرية قائلا: ما أنكدها تربة، وما أسوأها منبتاً، ويبقى مجيلاً في فكره أكانت تلك المدرة بحافاتها كذلك، أم كان هناك قطر دان أو قاص منبت خير، منتظراً لمساق الحديث، هل يلم بذكره؟ فكان لهذا العارض مهما فكما جاز موضع له صالح ذكر، بخلاف قصة موسى.

ومنها أن قال في سورة المؤمنين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا) فذكر بعد المرفوع وما تبعه المنصوب وهو موضعه، وقال: في سورة النمل (لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا) فقدم، لكونه منها أهم، يدلك على ذلك أن الذي قبل هذه الآية: (أئذا كنا تراباً وآباؤنا أئنا لمخرجون) والذي قبل الأولى (أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً) فالجهة المنظور فيها هي كون أنفسهم تراباً وعظاماً، والجهة المنظور فيها ههنا هى كون أنفسهم وكون آبائهم ترابا لأجزاء هناك من بناهم على صورة نفسه، ولا شبهة أنها أدخل عندهم في تبعيد البعث، فاستلزم زيادة الاعتناء بالقصد إلى ذكره، فصيره هذا العارض أهم.

ومنها أن قال في موضع من سورة المؤمنين (فقال الملأ الذين كفروا من قومه) فذكر المجرور بعد صفة الملأ وهو موضعه كما تعرف، وفي موضع آخر منها (وقال الملأ من قومه الذين كفروا) فقدم المجرور لعارض صيره بالتقديم أولى، وهو أنه لو أخر عن الوصف، وأنت تعلم أن تمام الوصف بتمام ما يدخل في صلة الموصول وتمامه

(وأترفناهم في الحياة الدنيا) لاحتمل أن يكون من صلة الدنيا، واشتبه الأمر في القائلين: أهم من قومه أم لا؟"[١].

والذي رمى إليه السكاكي، والزمخشري، والقاضي عبد الجبار، هو التأكيد على أن التراكيب القرآنية جاءت للإبانة عن المعنى المراد أدق بيان وهو ما يعبر عنه بمبدأ (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) الذي هو قرين البلاغة ومعيارها.

و "لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوته، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر.

ثم إذا شرعت في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضي الحال، فإن كان مقتضي الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم، وإن كان مقتضي الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحليه بشئ من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوة، وإن كان مقتضى الحال طى ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند، فحسن الكلام وروده عارياً عن ذكره، وإن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيء من التخصيصات فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إن كان المقتضى عند

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٢٣٨، ٢٣٩.

انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن البين ولا طيها، فحسن الكلام تأليفه مطابقا لذلك"[١].

ويزيد السكاكي فكرته وضوحا فيقول في موضع آخر "لما تقرر أن مدار حسن الكلام وقبحه على انطباق تركيبه على مقتضى الحال، وعلى لا انطباقه، وجب عليك أيها الحريص على ازدياد فضلك، المنتصب لاقتداح زناد عقلك المتفحص، عن تفاصيل المزايا التي بها يقع التفاضل، وينعقد بين البلغاء فى شأنها التسابق والتناضل، أن ترجع إلى فكرك الصائب وذهنك الثاقب، وخاطرك اليقظان، وانتباهك العجيب الشان، ناظراً بنور عقلك، وعين بصيرتك، في التصفح لمقتضيات الأحول في إيراد المسند إليه على كيفيات مختلفة، وصور متنافية، حتى يتأتى بروزه عندك لكل منزلة في معرضها، فهو الرهان الذي يجرب به الجياد، والنضال الذي يعرف به الأيدي الشداد، فتعرف أيما حال يقتضي طي ذكره، وأيما حال يقتضي خلاف ذلك، وأيما حال يقتضي تعرفه: مضمراً أو علماً، أو موصولاً، أو اسم إشارة، أو معرفاً باللام، أو بالإضافة، وأيما حال يقتضي تعقيبه بشئ من التوابع الخمسة، والفصل، وأيما حال يقتضي تنكره، وأيما حال يقتضي تقديمه على المسند، وأيما حال يقتضي تأخيره عنه، وأيما حال يقتضي تخصيصه أو إطلاقه حال التنكير، وأيما حال يقتضي قصره على الخبر"[٢].

وكلام السكاكي يشير بوضوح إلى أن مقياس التفاضل يرجع إلى حسن الإبانة عن الحال، ومن طرق الإبانة عن المعنى أن يكون التركيب معبراً عن المعنى، متطابقاً معه، أما صور تطابق التركيب مع الحال فهي كثيرة، يجمعها علم المعاني بأبوابه المعروفة، وقد أشار السكاكي في حديثه إلى بعضها، وقد عرضنا لمبحث التقديم والتأخير ودوره في الإبانة عن المعنى على سبيل المثال لا الحصر ونقول كما قال السكاكي من قبل "ولنقتصر من الأمثلة على ما ذكر، فما كان الغرض إلا مجرد التنبيه دون التتبع لنظائرها في القرآن وتفصيل القول فيها"[٣].

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص١٦٨، ١٦٩.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص١٧٥.
٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٢٣٩.

ثانياً: الصورة البيانية

تعد الصورة البيانية عند المعتزلة وسيلة هامة من وسائل الإبانة عن المعنى، فهي ليست للتأثير الجمالي و المتعة فقط وإنما كذلك لتوصيل الدلالة، وليست كل الصور البيانية سواء في حسن الإبانة، وإلا لما كان التفاضل في كلام عن غيره.

وقد درس المعتزلة التصوير البياني في القرآن الكريم وكشفوا عن دوره في عملية الإبانة، بل تفوقه التام في هذه الناحية على الصورة البيانية في التعبيرات البشرية.

وبالرغم من تنوع الصور البيانية ما بين تشبيه واستعارة وكناية ومجاز مرسل وتميز كل منها في نقاط جوهرية، فإن دراسات المعتزلة للصورة البيانية كشفت عن إدراكهم لدور الأنماط المختلفة للصورة البيانية فى أداء الدلالة الواضحة.

ولا نعني هنا بإيراد تعريفات المعتزلة للصور المختلفة، كما لا نهتم بذكر تقسيماتهم لفروعها، وإنما نهدف إلى غاية واحدة هي بيان جهود المعتزلة في الكشف عن دور الصورة في عملية الإبانة.

١- التشبيه

التشبيه عند المعتزلة له دور كبير فى عملية الإبانة وهو لهذا السبب أحد الوجوه التي يظهر من خلالها إعجاز القرآن، والجمال فى الصور البيانية مرده كله إلى الإبانة

والرمانى يعرف التشبيه بأنه "العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر فى

حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من أن يكون فى القول أو فى النفس"[١].

١- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٧٤.

وبلاغة التشبيه عند الرماني ترجع إلى "إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف، وهذا الباب يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وذلك أنه يكسب الكلام بياناً عجيباً، وهو على طبقات في الحسن كما بينا فبلاغة التشبيه الجمع بين شيئين بمعنى يجمعهما، يكسب بيانا فيهما"[١].

ويوضح الرماني أنماط الإبانة في التشبيه فيرى أن " منها إخراج ما لا تقع عليه الحاسة، إلى ما تقع عليه الحاسة ومنها إخراج ما لم تجر عادة إلى ما جرت به عادة، ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة، إلى ما يعلم بالبديهة ومنها إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ماله قوة في الصفة"[٢].

ويمثل الرماني لكل نمط ببعض الأمثلة القرآنية، فأما إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه فكقوله تعالى: (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا)[٣] وكقوله تعالى: (مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء)[٤]، وكقوله تعالى: (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون)[٥].

وكقوله تعالى: (والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه)[٦].

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٥.
٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٥.
٣- النور: ٣٩.
٤- إبراهيم: ١٨.
٥- الأعراف: ١٧٥، ١٧٦.
٦- الرعد: ١٤

والنمط الثاني من أنماط التشبيه عند الرماني، هو الذي يعتمد في الإبانة على إخراج ما لم تجر به العادة، إلى ما قد جرت به العادة، ويضرب الرماني أمثلة على ذلك ببعض آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة)[١].

وكقوله تعالى: (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض)[٢].

وكقوله تعالى: (إنا أرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر)[٣] وكقوله تعالى (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان)[٤].

وقد يستخدم التشبيه في عملية الإبانة إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة وهذا هو النمط الثالث عند الرماني ومن أمثلته التي أوردها قوله تعالى: (وجنة عرضها كعرض السماء والأرض)[٥] وكقوله: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا)[٦]. وكقوله تعالى: (كأنهم أعجاز نخل خاوية)[٧].

والنمط الأخير عند الرماني هو البيان عن طريق إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها. ويمثل له الرماني بقوله تعالى: (وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام)[٨] وكقوله تعالى: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار)[٩].

١- الأعراف: ١٧١.
٢- يونس: ٢٤.
٣- القمر: ٣٧.
٤- الرحمن: ٣٧.
٥- الحديد: ٢١.
٦- الجمعة: ٥.
٧- الحاقة: ٦.
٨- الرحمن: ٢٤.
٩- الرحمن: ١٤.

ويتفق السكاكى مع الرمانى على دور التشبيه فى أداء المعنى، والإبانة عنه حيث إن "الغرض من التشبيه بيان حال المشبه من ذلك الأمر، أو بيان مقداره على ما هوعليه"[١].

والسكاكي يحدد الغرض العائد إلى المشبه من خلال عملية التشبيه في الإبانة، وهذه الإبانة تأتي "١- لبيان حاله ٢- لبيان مقدار حاله ٣- لبيان إمكان وجوده ٤- وإما أن يكون لتقوية شأنه في نفس السامع وزيادة تقرير له عنده ٥- وإما أن يكون لإبرازه إلى السامع في معرض التزيين أو التشويه أو الاستطراف وما شاكل ذلك"[٢].

ومن هنا فقد جعلوا من شروط التشبيه أن يكون المشبه به أقوى في الصفة من المشبه حتى تتحقق عملية الإبانة.

وإلى مثل هذا أشار الجاحظ في قوله " هذا والحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل فى بعد الصوت، وضرب به المثل في الجهل، فقال: (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) فلو كان شيء من الحيوان أجهل بما فى بطون الأسفار من الحمار لضرب الله به المثل دونه"[٣] والجاحظ إنما يعنى بقوله هذا أن التشبيه إنما يأتى لغاية الإبانة حيث تكون الصفة واضحة في المشبه به وضوحا ينكشف معه المعنى.

وقد وقف المعتزلة بعد تقرير هذا المبدأ يدافعون عن بعض التشبيهات التى اعترض عليها بعض الطاعنين فكشف المعتزلة عن وجه الإبانة فيها ومن هذه الآيات:

١- السكاكى، مفتاح العلوم، ص٣٥٢، ٣٥٣.
٢- السكاكى، مفتاح العلوم، ص٣٤١.
٣- الجاحظ، الحيوان، ٢/٢٥٠.

١- قوله تعالى (واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا)[١].

يقول الجاحظ "فزعموا أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور فى صدر هذا الكلام لأنه قال:(واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها) فما يشبه حال من أعطى شيئا فلم يقبله - ولم يذكر غير ذلك بالكلب الذى إن حملت عليه نبح وولى ذاهبا، وإن تركته شد عليه ونبح. مع أن قوله: يلهث لم يقع فى موضعه، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ومن تعب، وأما النباح والصياح فمن شىء أخر.

قلنا له: إن قال (ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) فقد يستقيم أن يكون المراد لا يسمى مكذبا، ولا يقال لهم كذبوا إلا وقد كان ذلك منهم مرارا، فإن لم يكن ذلك فليس ببعيد أن يشبه الذى أوتى الآيات والأعاجيب، والبرهانات والكرامات، في بدء حرصه عليها، وطلبه لها، بالكلب فى حرصه وطلبه، فإن الكلب يعطى الجد والجهد من نفسه فى كل حالة من الحالات وشبه رفضه وقذفه لها من يديه، ورده لها بعد الحرص عليها، وفرط الرغبة فيها، بالكلب إذا رجع ينبح بعد إطرادك له.

وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة فى وزن طلبها والحرص عليها، والكلب إذا أتعب نفسه فى شدة النباح مقبلا إليك ومدبرا عنك، لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش وعلى أننا ما نرمى بأبصارنا إلى كلابنا وهى رابضة وادعة إلا وهى تلهث من غير أن تكون هناك إلا حرارة أجوافها، والذى طبعت عليه من شأنها، إلا أن لهث الكلب يختلف بالشدة واللين"[٢].

ويقول الرمانى في الآية ذاتها " فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير، وفي التخسيس، فالكلب لا يطيعك في ترك اللهث حملت عليه أو تركته، وكذلك الكافر لا يطيع بالإيمان

١- الأعراف: ١٧٥، ١٧٦
٢- الجاحظ، الحيوان، ٢/١٥، ١٦.

على رفق ولا على عنف، وهذا يدل على حكمة الله سبحانه وتعالى في أنه لا يمنع اللطف"[1].

٢- قوله تعالى (إنها شجرة تخرج فى أصل الجحيم طلعها كأنه رءوس الشياطين)[2].

يقول الجاحظ: "فزعم ناس أن رءوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن لها منظر كريه، والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير، وقالوا: ما عنى إلا رءوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم من فسقة الجن، ومردتهم فقال أهل الطعن والخلاف: كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهمه، ولا وصفت لنا صورته فى كتاب ناطق، أو خبر صادق، ومخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة والتفزيع منها، وعلى أنه لو كان شيء أبلغ فى الزجر من ذلك لذكره، فكيف يكون الشأن كذلك والناس لا يفزعون إلا من شيء هائل شنيع قد عاينوه أو صوره لهم واصف، صدوق اللسان، بليغ فى الوصف، ونحن لم نعاينها ولا صورها لنا صادق، وعلى أن أكثر الناس من هذه الأمم التى لم تعايش أهل الكتابين، وحملة القرآن من المسلمين ولم تسمع الاختلاف، لا يتوهمون ذلك، ولا يقفون عليه، ولا يفزعون منه فكيف يكون ذلك وعيداً عاماً؟

قلنا وإن كنا نحن لم نر شيطاناً قط، ولا صور رءوسها لنا صادق بيده، ففى إجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان، حتى صاروا يضعون ذلك فى مكانيين، أحدهما أن يقول : لهو أقبح من الشيطان، والوجه الأخر: أن يسمى الجميل شيطاناً على جهة التطير له، كما تسمى الفرسة الكريمة شوهاء، والمرأة الجميلة صماء، وقرناء، وخنساء، وجرباء، وأشباه ذلك على جهة التطير له، ففى إجماع المسلمين، والعرب، وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان دليل على أنه فى الحقيقة أقبح من كل قبيح"[3].

١- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٧٦.
٢- الصافات: ٦٤-٦٥
٣- الجاحظ، الحيوان، ٢١١/٦، ٢١٢، ٢١٣.

ويقول القاضي عبد الجبار عن الآية ذاتها "فالفرق معقول لأهل اللغة، لأنهم إذا عرفوا في الجملة: أن خلق الشياطين فيه تشويه، وفي الطبع عنه نفار، لم يمنع أن يزجرهم عن المعاصي بذكر النار وأطعمتها ويشبه طلعها بذلك"[١].

٢- الاستعارة.

يعرف الجاحظ الاستعارة بأنها "تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"[٢].

ويقارن الرماني بين الاستعارة والحقيقة وينتهي إلى أن "الاستعارة أبلغ من الحقيقة"[٣] والأساس الذي صارت به الاستعارة أبلغ من الحقيقة هو الإبانة ذلك أن "كل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة"[٤].

بل إن الاستعارة عند الرماني يقوم دورها على الإبانة فهي "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"[٥] كذلك فإن "اللفظ المستعار قد نقل عن أصل إلى فرع للبيان"[٦].

وبلاغة الاستعارة على هذا تتفق مع بلاغة التشبيه، إذ كلاهما يقوم على أساس الإبانة مع الفارق في طريقة الإبانة، يقول الرماني "وكل استعارة بليغة فهي جمع بين

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ٤٠٦/١٦.
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٥٣/١.
٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٠.
٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٩.
٥- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٩.
٦- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٩.

شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه إلا أنه بنقل الكلمة، والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة"[١].

وهذا الفارق بين طريقة التشبيه والاستعارة تجعل الاستعارة أبلغ من التشبيه اعتمادا على قدرة الاستعارة على أداء وظيفتها في الإبانة أكثر مما يستطيعه التشبيه في أداء الوظيفة ذاتها وهذا الفارق الذي أشار إليه السكاكي بقوله "الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به، كما تقول: في الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع، مدعياً أنه من جنس الأسود، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به، وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر"[٢].

"وذلك أنا متى ادعينا في المشبه كونه داخلاً في حقيقة المشبه به، فرداً من أفرادها، برز فيما صادف من جانب المشبه به، سواء كان اسم جنسه وحقيقته، أو لازما من لوازمها، في معرض نفس المشبه به، نظراً إلى ظاهر الحال من الدعوى، فالشجاع حال دعوى كونه فرداً من أفراد حقيقة الأسد، يكتسى اسم الأسد اكتساء الهيكل المخصوص إياه، نظراً إلى الدعوى"[٣].

التشبيه إذن يؤدى وظيفة الإبانة عن الصفة عن طريق العقد بين المشبه والمشبه به، أما الاستعارة فتؤدى وظيفة الإبانة عن الصفة عن طريق ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به، وهو الأقوى في الإبانة عن المعنى لا شك.

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٩.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٣٦٩.
٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٣٦٩.

وقد كان السكاكي مطلعاً على تراث الرماني متأثراً به وعلى سبيل المثال نراه يقول "وإذ قد عرفت ما ذكرت فلا بأس ان أحكي لك ما عند السلف في تعريف الاستعارة: حدها عند بعضهم : تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"[١].

والسكاكي إنما عني بذلك الرماني لأن التعريف الذي أورده للاستعارة هو بحرفه ما حدده الرماني[٢].

وقد قارن الرماني بين الاستعارة في القرآن وما يرادفها من معانيها الحقيقة، فأثبت للاستعارة القرآنية بلاغة وتفوقاً على غيرها من التعبيرات، وهو يرجع هذا التفوق إلى قدرة الاستعارة على الإبانة عن المعنى، والأمثلة على ذلك متعددة فهو يتوقف عند قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءا منثورا)[٣] ويقارن بين الاستعارة في قوله (وقدمنا) ولفظها الحقيقي (عمدنا) فيقول "حقيقة قدمنا هنا عمدنا، وقدمنا أبلغ منه، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدوم أبلغ لما بيننا"[٤].

وقوله تعالى (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة)[٥] "أبلغ من مضيئة لأنه أدل على موقع النعمة لأنه يكشف عن وجه المنفعة"[٦].

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٣٨٤.
٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٩.
٣- الفرقان، ٢٣.
٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٠.
٥- الإسراء: ١٢.
٦- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨١.

وقوله تعالى (وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض)[١] "عريض هاهنا مستعار، وحقيقته كبير، والاستعارة فيه أبلغ لأنه أظهر بوقوع الحاسة عليه، وليس كذلك كل كثرة، وقيل: عريض لأن العرض أدل على الطول"[٢].

وقوله تعالى (ربنا افرغ علينا صبرا)[٣] "افرغ مستعار، وحقيقته افعل بنا صبراً، وافرغ أبلغ منه، لأن في الإفراغ اتساعا مع بيان"[٤].

وقوله عز وجل (ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس)[٥] "حقيقته حصلت عليهم الذلة. والاستعارة أبلغ لما فيه من الدلالة على تثبيت ما حصل عليهم من الذلة، كما يثبت الشيء بالضرب لأن التمكين به محسوس، والضرب مع ذلك ينبأ عن الإذلال والنقص، وفي ذلك شدة الزجر لهم والتنفير من حالهم"[٦].

وقوله تعالى (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان)[٧] "كل هذا مستعار وأصل البنيان إنما هو للحيطان وما أشبهها، وحقيقته اعتقادهم الذي عملوا عليه، والاستعارة أبلغ لما فيها من البيان بما يحس ويتصور"[٨].

١- فصلت: ٥١.
٢- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٣.
٣- البقرة: ٢٥٠.
٤- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٣.
٥- آل عمران: ١١٢.
٦- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٣، ٨٤.
٧- التوبة: ١٠٩.
٨- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٤.

وقولـه تعـالى (الـذين يصـدون عـن سـبيل الله ويبغونهـا عوجـا)[١] "والعـوج هاهنـا مستعار، وحقيقته خطأ، والاستعارة أبلغ لما فيـه مـن البيـان بالإحالـة علـى مـا يقـع عليـه الاحساس من العدول عن الاستقامة بالاعوجاج "[٢].

وقوله تعالى: (أتاها أمرنـا لـيلاً أو نهاراً فجعلناهـا حصـيداً كـأن لم تغـن بـالأمس)[٣] "أصل الحصيد للنبـات، حقيقتـه مهلكـة، والاسـتعارة أبلـغ لـما فيـه مـن الإحالـة علـى ادراك البصر"[٤].

وقولـه تعـالى (الـر، كتـاب أنزلنـاه إليـك لتخـرج النـاس مـن الظلمـات إلى النـور)[٥] "وحقيقتـه من الجهل إلى العلم، والاستعارة أبلـغ لـما فيـه مـن البيـان بـالإخراج إلى مـا يـدرك بالأبصار "[٦].

وقولــه تعــالى (حصــيدا خامــدين)[٧] "أصــل الخمــود للنــار وحقيقتــه هــادئين، والاستعارة أبلغ لأن خمود النار أقوى في الدلالة على الهلاك على حد قولهم : طفئ فلان كما يطفأ السراج"[٨].

١- الأعراف: ٤٥.
٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٤.
٣- يونس: ٢٤.
٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٥.
٥- ابراهيم: ١.
٦- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٥.
٧- الأنبياء: ١٥.
٨- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٥.

وقوله تعالى (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون)[١] "واد هنا مستعار، وكذلك الهيمان، وهو من أحسن البيان، وحقيقته يخلطون فيما يقولون، لأنهم ليسوا على قصد لطريق الحق، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يقع عليه الادراك من تخليط الإنسان بالهيمان في كل واد يعن له فيه الذهاب"[٢].

وقوله تعالى (وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا)[٣] "السراج هاهنا مستعار وحقيقته مبينا، والاستعارة أبلغ للإحالة على ما يظهر بالحاسة"[٤].

يتضح لنا من الأمثلة السابقة أن الرماني كان يقارن بين التعبير الاستعارى والتعبير الحقيقي وكان دائما يرى أن التعبير بالاستعارة أبلغ، ومرد البلاغة في الاستعارة يرجع إلى قوة الإبانة الذي عبر عنه الرماني مرارا بألفاظ متعددة نحو (الإبانة - إكساب البيان - بلاغة البيان - بيان لا يفهم بالحقيقة - أدل - أظهر – أقوى في الدلالة - ما يظهر بالحاسة..).

وهو نفس ما وصل إليه القاضي عبد الجبار حينما رأى في الاستعارة ضربا من الفصاحة لا تبلغه حقائق الكلام، ورأى فيها مبالغة تبين عن المعنى بقوة .

يقول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين)[٥] "والمراد عندنا بذلك أنه قوي على الأمور، قادر عليها، ولا يجوز أن يمنعه مانع منها وعلى

١- الشعراء: ٢٢٥.
٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٥.
٣- الأحزاب: ٤٦.
٤ الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٥
٥- الذاريات: ٥٨.

هذا الحد من المجاز وصف نفسه بأنه متين، لما كان المتين منا الصلب: هو الجسم يكون أقوى من غيره، فلما أراد تعالى المبالغة لنفسه في الوصف بالقوة قال هذا القول"[1].

ويقول في قوله تعالى (قل إنما انذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما ينذرون)[2] "كيف يصح أن يصفهم بالصمم ثم يذمهم بقوله :(ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا)[3]؟ وجوابنا : أن ذلك جرى منه تعالى على مذهب العرب في وصفهم بما هو مبالغة في الإعراض عن سماع الآيات، لأن من اشتد إعراضه يوصف بأنه أصم لا يسمع، كما قال تعالى : (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء)[4]، وكما قال عز وجل في وصف الكفار: (صم بكم عمي) وكما يقال: "حبك للشيء يعمي ويصم"[5].

وإذا كنا قد لاحظنا أن القاضي عبد الجبار غير مهتم بالحفاظ على دقة المصطلح فإننا نرى الزمخشري على العكس من ذلك تماما، إذ إنه يعرف الاستعارة تعريفا دقيقا مبينا صلتها بالتشبيه، موضحا قوتها في الإبانة عنه.

فهو يقول في تفسير قوله تعالى (صم بكم عمي فهم لا يرجعون)[6] "فإن قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه. والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة، لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون. والاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلوا عنه، صالحا لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام، كقول زهير :

لدى أسد شاكي السلاح مقذّف — له لبد أظفاره لم تقلّم

١- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ٢/ ٦٣٠.
٢- الأنبياء: ٤٥.
٣- الأنبياء: ٤٦.
٤- النمل: ٨٠.
٥- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٩هـ، ص٢٣٤، ٢٣٥.
٦- البقرة: ١٨.

ومن ثم ترى المفلقين السحرة منهم كأنهم يتناسون التشبيه ويضربون عن توهمه صفحا. قال أبو تمام :

ويصعد حتى يظن الجهول   بأن له حاجة في السماء

ولبعضهم :

لا تحسبوا أن في سرباله رجلاً   ففيه غيث والليث مسبل مشبل

وليس لقائل أن يقول: طوى ذكرهم عن الجملة بحذف المبتدأ فأتسلق بذلك إلى تسميته استعارة لأنه في حكم المنطوق به، نظيره قول من يخاطب الحجاج :

أسد عليّ وفي الحروب نعامة   فتخاء تنفر من صفير الصافر[1]

وقد تناول الزمخشري في تفسيره الكثير من التشبيهات القرآنية وكشف عن وجه الإبانة فيها.

٣- الكناية والمجاز المرسل.

ولن نفرق بينهما في مبحثنا هذا لأن كلامنا عن الصور البيانية لا نقصد به حديثاً مفصلاً نستقصي فيه تعريفاتها المختلفة ووجوهها وتقسيماتها عند المعتزلة، وإنما قصدنا إلى شيء واحد هو الحديث عن الإبانة في هذه الصور البيانية باعتبارها مقياساً للتفاضل ولهذا السبب نتحدث عن الكناية والمجاز مجتمعين غير متفرقين لأن طريق الإبانة - وهو الغرض المقصود من دراستهما - فيهما واحد.

فالتشبيه يكشف عن المعنى عن طريق الجمع بين المشبه والمشبه به حيث تكون صفة المشبه به أقوى لتوضيح صفة المشبه، والاستعارة تكشف عن المعنى عن طريق ادعاء دخول أحدهما في الآخر، حيث تتركز صفة الأقوى في المراد تقويته، أما الكناية والمجاز

---

١ ـ الزمخشري، الكشاف، ٧٦/١، ٧٨.
شاكي: تام، مقذف: ضخم ، لبد: شعر متلبد على كتفيه.
مسبل: فياض: شبل: كثرت أشباله. الفتخاء: لينة الأصابع والأجنحة، تنفر: تفزع

فالإبانة فيهما تجيء عن طريق فكرة اللازم والملزوم التي تجمعهما والتي تجعل الكناية والمجاز أبلغ من الإفصاح والحقيقة.

ويشرح السكاكي تشابه الكناية والمجاز في طريقة الإبانة فيقول : " والسبب في أن المجاز أبلغ من الحقيقة هو ما عرفت أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فأنت في قولك : رعينا الغيث، ذاكراً الملزوم : النبت، مريداً به لازمه، بمنزلة مدعي الشيء ببينة، فإن وجود الملزوم شاهد لوجود اللازم،لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم، لأداء انفكاكه عنه إلى كون الشيء ملزوماً، غير ملزوم باعتبار واحد، وفي قولك : رعينا النبات، مدع للشيء لا ببينة، وكم بين ادعاء الشيء ببينة،وبين ادعائه لا بها"[١] . "والسبب في أن الكناية عن الشيء أوقع من الإفصاح بذكره،نظير ما تقدم في المجاز، بل عينه، يبين ذلك أن مبنى الكناية كما عرفت على الانتقال من اللازم إلى ملزوم معين، ومعلوم عندك أن الانتقال من اللازم إلى ملزوم معين يعتمد مساواته إياه، لكنهما عند التساوي يكونان متلازمين فيصير الانتقال من اللازم إلى الملزوم، إذ ذاك، بمنزلة الانتقال من الملزوم إلى اللازم. فيصير حال الكناية كحال المجاز في كون الشيء معها مدعى ببينة، ومع الإفصاح بالذكر مدعى لا ببينة، وبهذا الطريق ينخرط نحو: أمطرت السماء نباتاً، في سلك، نحو: رعينا الغيث. فافهم"[٢] .

فالمجاز والكناية كما أوضح السكاكي أبلغ من التصريح والحقيقة لأنهما يكشفان عن المعنى بصورة أوضح، وهما يتبعان في ذلك الطريقة نفسها وهي ادعاء ببينة، وذلك على عكس الحقيقة والتصريح التي لا تتوفر فيهما البينة أو البرهان "وكم بين ادعاء الشيء ببينة وبين ادعائه لا بها "[٣].

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤١٢، ٤١٣.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤١٣.
٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤١٣.

وبالرغم من اتفاق سائر المعتزلة على وقوع الإبانة في القرآن الكريم عن طريق المجاز إلا أن ذلك لم يكن قضية مسلم بها، فكثير من أصحاب المذاهب رأوا أن القرآن يخلو من المجاز لأنه قرين الكذب، والقرآن منزه عنه، ويلقي ابن تيمية اللوم على المعتزلة لأنهم أول من ابتدع هذه البدعة الجديدة من حيث "تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز وتقسيم دلالتها، أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول او في الدلالة، فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل، وسيبويه، وأبي عمر بن العلاء، ونحوهم. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن مثنى في كتابه ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية"[1] "وإنما هذا اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة، ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف"[2].

وقد أرجع المعتزلة وجود المجاز فى القرآن إلى أنه نزل بلسان عربى مبين، ففيه ما فى لغة العرب الحقيقة والمجاز.

ويري ابن جني أن اللغة إذا تأملتها وجدت أكثرها مجازاً لا حقيقة، وأنت عندما تقول ضربت عمراً فيكون ذلك مجازاً" وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه، ولكن من جهة أخري وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، الا تراك تقول: ضربت زيدا ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه"[3].

١ - ابن تيمية، الإيمان، دار ابن خلدون، الاسكندرية، ص٧٩، ٨٠.
٢ - ابن تيمية، الإيمان، ص٨٠.
٣ - ابن جنى، الخصائص، ٤٥٢/٢.

فابن جني يرى أنه إذا كان القرآن نزل بلغة العرب فإن فيه ما فيها ولا يصعب ذلك على أفهامهم إذا كانوا قد تواضعوا على مثله، ومن هنا فإن المواضعة هي الضابط للمجاز.

وهذا ما أشار إليه الجاحظ بقوله : "وللعرب إقدام على الكلام، ثقة بفهم أصحابهم عنهم،وهذه أيضا فضيلة أخرى، وكما جوزوا لقولهم: أكل، وإنما عض، وأكل، وإنما افنى، وأكل، وإنما أحاله، وأكل وإنما ابطل عينه، جوزوا أيضاً أن يقولوا: ذقت، ما ليس بطعم، ثم قالوا: طعمت، لغير الطعام"[1].

وعلى هذا المقياس دافع القاضي عبد الجبار عن بعض الكنايات القرآنية التي طعن فيها الطاعنون فمن ذلك قوله "ومتى قال القائل، في قوله تعال : (ليس كمثله شيء) إنه يتناقض، لأن دخول (الكاف) على (مثل) يقتضي إثبات المثل، والنفي يقتضي ضد ذلك. لأنه لا يجوز أن يكون كمثله مثل، وهو مثل لمثله، لوكان مثل، بينا له أن دخول الكاف في مذهب العرب يقتضي توكيد نفي المثل، وأنه أبلغ من قوله: (ليس مثله شيء) فلا يصح مع ذلك أن يدعى فيه المناقضة، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف، فيقول: ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع، فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف، وهذا يبين أنهم طعنوا في القرآن بذكر ما ادعوا أنه مناقض، والوجه الذي لأجله ادعوا تناقضه هو الذي يعظم شأن القرآن، ويبين رتبة فصاحته"[2].

ولكن هل يعني ذلك أن مجازات القرآن وكناياته جاءت منقولة نقلا تاما عن المجازات والكنايات العربية حتى تتحقق المواضعة ؟

والجواب أن ذلك لو حدث لكان القرآن تقليداً ساذجاً وحسب.

فكيف إذن حقق القرآن الإبانة عن طريق المواضعة مع ابتكار مجازات جديدة؟

---

١ ـ الجاحظ، الحيوان، ٣٢/٥.

٢ ـ القاضي عبدالجبار، المغني، ٣٨٩/١٦.

نقول تحقق ذلك عن طريق الشرط الثاني من شروط المجاز، وهو القرينة العقلية أو اللفظية. وقد أشار الدكتور نصر أبو زيد إلى هذين الشرطين. فقال " ولكن هذه الحرية في نقل الألفاظ والعبارات ليست حرية مطلقة كما توهم العبارة السابقة، فلها شرطان لابد من مراعاتهما : الشرط الأول أن يكون بين المعنى المنقول إليه اللفظ والمعنى المنقول عنه علاقة ما. أما الشرط الثاني فهو أن الحرية في النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد، وعلى الفرد أن يتبع في عباراته وأساليبه طرق الدلالة التي سارت عليها الجماعة قبله، دون أن يخرج على هذه الأطر الدلالية أو التعبيرية، أو دون حتى أن يسمح لنفسه القياس عليها. والغاية وراء هذين الشرطين هي الوضوح الذي لابد منه لأداء اللغة لوظيفتها الاجتماعية، وظيفة الإبانة. فلو لم توجد علاقة بين المعنى المنقول عنه اللفظ والمعنى المنقول إليه لاختلت دلالة الألفاظ على المعاني. ولو ترك الأمر لكل متكلم وحريته يستخدم الألفاظ حيث شاء، ويجريها حيث أراد، لصار كل فرد جزيرة لغوية منعزلة لا تستطيع التواصل والإبانة لغيرها عن نفسها. وتفقد الإبانة - والحالة هذه - أهميتها وضرورتها، بل لا تصبح إبانة على الإطلاق. وكلا الأمرين سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الوظيفة الاجتماعية للغة.وهي الإبانة"[١].

والأمر في الكناية لا يختلف عن المجاز في اشتراط المواضعة حتى تحقق الكناية وظيفتها في الإبانة وهذه المواضعة هي التي يسميها الدكتور حسن طبل (العرف) ويرى أنه يكون خاصا أو عاماً[٢].

وقد رأى المعتزلة أن مقياس جودة الكناية أو المجاز هو الإبانة "وشرط الوضوح أساس في الانتقال باللفظ من معنى إلى معنى وهو شرط ينفي عن الكلام مظنة الكذب"[٣].

١- د/نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١١١.
٢- د/حسن طبل، حول الإعجاز البلاغي في القرآن، ص١٥٩ ومابعدها.
٣- د/نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١١٢.

"فبقدر ما تسارع الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقي (أي بقدر ما تغنيه عن التلبث إزاء معناها الحرفي أو المباشر) بقدر ما يكون سموها في مراتب الوضوح، ومن ثم فإن المرتبة العليا أو (الصورة المثلى) لهذا الوضوح هي تلك التي يحس فيها المتلقي بأن الصورة ذاتها - لا المعنى الحرفي أو الوسيط - هي التي تنقله نقلاً مباشراً إلى المعنى المراد"[1].

وقد حاول المعتزلة أن يكشفوا عن قدرة الكنايات القرآنية ومجازاته في تحقيق الإبانة وجهودهم في ذلك عديدة، وعلى رأسهم الزمخشري الذي يقول في تفسير قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم)[2] "فما تقول في كيف حيث كان إنكارا للحال التي يقع عليها كفرهم ؟ قلت: حال الشيء تابعة لذاته، فإذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال، فكان إنكار حال الكفر لأنها تبيع ذات الكفر، ورديفها إنكاراً لذات الكفر، وثباتها على طريق الكناية، وذلك أقوى لإنكار الكفر، وأبلغ. وتحريره أنه إذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها. وقد علم أن كل موجود لا ينفك عن حال وصفة عند وجوده. ومحال أن يوجد بغير صفة من الصفات، كان إنكاراً لوجوده على الطريق البرهاني"[3].

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)[4] "قالوا: مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسده، وعمن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه، ونظيره قولك للعربي: العرب لا تخفر الذمم، كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر. ومنه قولهم: قد أيفعت لداته، وبلغت أترابه، يريدون إيفاعه وبلوغه وفى حديث رقيقة بنت صيفى فى سقيا عبدالمطلب: ألا وفيهم الطيب الطاهر لذاته، والقصد إلى طهارته وطيبه.

١- د/حسن طبل، حول الإعجاز البلاغى فى القرآن، ص١٦٩.
٢- البقرة: ٢٨.
٣- الزمخشرى، الكشاف، ١٢١/١.
٤- الشورى: ١٣.

فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله: (ليس كمثله شيء) إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل : (بل يداه مبسوطتان) فإن معناه: بل هو جواد من غير تصور يد، ولا بسط لها، لأنها وقعت عبارة عن الجود، لا يقصدون شيئا آخر، حتى إنهم استعملوا فيمن لا يد له، فكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له،ولك أن تزعم أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد "[١٠].

ثالثاً: اللفظ

حينما ندرس الجهود البلاغية للمعتزلة، فإن علينا أن نتذكر دائماً السياق التاريخى الذى ظهرت فيه هذه الجهود، فإذا كان للمعتزلة رؤية خاصة فيما يتعلق بقضية اللفظ،فإننا يجب ألا نتجاهل دورهم التاريخي بحجة أن حركة النقد فيما بعد انتهت إلى خير مما توصل إليه المعتزلة فيما يتعلق بهذه القضية، إنه من حقنا، بل الواجب علينا، أن نناقش ما توصلوا إليه فى ضوء ما كشفت عنه الجهود النقدية التالية لهم، لكن هذا النقاش لا يمكن أن ينتهى بنا بحال من الأحوال إلى إهمال دراسة توجهاتهم النقدية الخاصة بزعم أنها لا تتوافق مع معطيات النقد الحديث.

وسوف نتناول فى هذا المبحث قضية اللفظ عند المعتزلة، وسوف نجد أن المعتزلة اهتموا اهتماماً خاصاً باللفظ، حتى إن عبدالقاهر الجرجانى سماهم أصحاب اللفظ، وأقام كتابه كله – دلائل الإعجاز – فى تسفيه آرائهم، وقد رأى المعتزلة أن اللفظ له بلاغة خاصة، وأن للفظ دوراً خاصا مستقلا قائما بذاته، ونحن نعلم أن كثيرا من آرائهم فيما يتعلق بهذه النقطة قد أخذت عليهم، ومنذ عبدالقاهر الجرجانى تحولت الاتجاهات البلاغية إلى الاهتمام بالسياق الذى أسماه عبدالقاهر النظم، وتراجع الاهتمام باللفظ المجرد لحساب التراكيب اللغوية الخاصة النابعة من توخى معانى النحو على ما يقول عبدالقاهر وصار لعلم المعانى الصدارة وتأخر الاهتمام بالبيان والبديع ثم أننا إذا انتقلنا إلى النقد الحديث لم نجد نهائيا ما يمكن أن نعيد به القول ببلاغة خاصة للفظ.

١٠- الزمخشرى، الكشاف، ٢١٢/٤، ٢١٣.

لكن هل من المنطق العلمى المقبول أن نحاسب المعتزلة بما تراكم لدينا من معرفة نقدية على مدى قرن كامل؟

أقول: إن علينا أن نتذكر السياق التاريخى الذى ظهرت فيه جهود المعتزلة البلاغية حتى يكون حكمنا أقرب لروح النقد العلمى الموضوعى، والدراسات الأدبية المحايدة.

من هذا المنطلق كان لزاما علىّ أن أتعرض فى هذا المبحث لكثير من الزوايا التى تمس قضية اللفظ عند المعتزلة، وهذه النقاط التى أعرض لها لا تعنى بالضرورة أننى أوافق عليها، وإذا كانت الدراسات الحديثة قد أعلت من شأن النظم، فعلينا أن ننبه إلى أن المعتزلة باهتمامهم باللفظ قد أسهموا وإن كان بطريقة غير مباشرة فى صياغة هذه النظرية، واللفظ عند المعتزلة كان النواة الأولى التى انطلق منها عبد القاهر لتأسيس نظرية النظم، لا أقول إن المعتزلة هم الذين ألهموا عبدالقاهر الفكرة من خلال مفاهيم اللفظ عندهم، بل كان عبدالقاهر عندما وضع نظريته يضع نصب عينيه الرد على الآراء المعتزلية، وهذا بطريقة ما بأخرى فضل لا ينكر للمعتزلة، فلولا أطروحات المعتزلة عن اللفظ لما كان هناك الجدل الفكرى الذى تولدت عنه نظرية النظم.

يقول محمود شاكر "أردت أن أنبه إلى علاقة لا ينبغى إغفالها أو التهاون فيها وهذه هى العلاقة بين كلام عبدالقاهر وكلام القاضى عبدالجبار، ذلك أن عبدالقاهر منذ بدأ فى شق طريقه إلى هذا العلم الجديد الذى أسسه، كان كل همه أن ينقض كلام القاضى فى الفصاحة، وأن يكشف عن فساد أقواله فى مسألة اللفظ بالمعنى المؤقت المحدد فى كلامه فى كتابه المغنى، دون المعنى المطلق للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان"[١].

---

١ ـ محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز، ص(هـ).

ونحن فى هذا المبحث نحاول أن نسلط الضوء على أقوال القاضى عبدالجبار وغيره من المعتزلة فى مسألة اللفظ بالمعنى المؤقت المحدد فى كلامهم، فى محاولة منا لاستكمال صورة العلم فى هذا العصر.

من أهم مميزات اللفظ عند المعتزلة أن يحقق الإبانة في أعلى درجاتها، وكلما كان اللفظ أبين كان أبلغ.

وللألفاظ إبانتها الخاصة في ذاتها أي وهي مجردة من السياق، ولها إبانتها بالنظر إليها داخل السياق، وقد تعرض المعتزلة لدراسة إبانة اللفظ سواء بالنظر إلى إبانته الذاتية أو إبانته في سياقه.

أ- اللفظ مستقلا عن سياقه

إبانة اللفظ دون النظر إلى سياقه تنبع من أمرين أساسيين :النقاء والوضوح

١ـ النقاء

اللغة العربية كغيرها من اللغات تتأثر بما حولها من اللغات، وهذا التأثر ينحرف باللغة عن أصولها بمقدار ما، وقد تأثرت بعض البيئات العربية بمجاورتها للروم والفرس ودخل في لغتها بعض الألفاظ غير العربية، وهناك بعض البيئات الأخرى كانت بمعزل عن هذا التأثر، لذا ظلت لغتها على نقائها وصفائها الأول، وهذا النقاء هو الذي أطلق عليه في كثير من الأحيان مصطلح (الفصاحة)، ولا شك أن اللفظ العربي النقي يحقق الإبانة الكاملة للإنسان العربي أكثر مما تحققه الألفاظ الدخيلة.

فالجاحظ عندما يذكر أن واصل بن عطاء "كان إذا أراد أن يذكر البر قال: القمح والحنطة، والحنطة لغة كوفية والقمح لغة شامية هذا وهو يعلم أن لغة من قال: بر، أفصح ممن قال: قمح أو حنطة"[١].

١ـ الجاحظ، البيان و التبيين، ١/١٧.

فإنه بذلك يفرق بين ثلاثة ألفاظ تدل على معنى واحد لكنه يصف أحدها بالفصاحة في حين أن الآخرين أقل فصاحة.

ويرجع الجاحظ فصاحة اللفظ إلى كثرة دورانه في كلام العرب البلغاء، ولذلك فهو يدلل على فصاحة لفظ (بر) بأنه قد ورد في أشعار العرب البلغاء، من أمثال المتنخل الهذلي وأمية بن أبي الصلت، كما ورد هذا اللفظ في كلامهم المنثور من أمثال عمر بن الخطاب وعائشة بنت أبي بكر.

ونقاء الألفاظ أو فصاحتها لا يوجد في كل الأمصار العربية، فبعض الأمصار تستخدم ألفاظاً لم تؤثر عن العرب "ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس في قديم الدهر علقوا بألفاظ من ألفاظهم ؟ ولذلك يسمون البطيخ الخربز، ويسمون السميط الرزدق، ويسمون المصوص المزوز، ويسمون الشطرنج أشترنج، إلى غير ذلك من الأسماء"[١].

ويقارن الجاحظ بين فصاحة أهل البصرة وما أصاب لغة أهل الكوفة من الدخيل، ويذكر أن "أهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعا ويسميها أهل الكوفة جهارسوك والجهارسوك بالفارسية"[٢].

وقد عقد ابن جني باباً "في العربي الفصيح ينتقل لسانه"[٣] ناقش فيه فكرة الفصاحة فقال: " اعلم أن المعول عليه في نحو هذا أن تنظر حال ما انتقل إليه لسانك فإن كان إنما انتقل من لغته إلى لغة أخرى مثلها فصيحة وجب أن يؤخذ بلغته التي انتقل إليها

١ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ١٩/١. السميط: الأجر القائم بعضه فوق بعض، المصوص: لحم يتقطع فى الخل ويطبخ
٢ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٠/١.
٣ـ أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ١٤/٢.

كما يؤخذ بها قبل انتقال لسانه إليها حتى كأنه إنما حضر غائب من أهل اللغة التي صار إليها، أو نطق ساكت من أهلها.

فإن كانت اللغة التي انتقل لسانه إليها فاسدة لم يؤخذ بها ويؤخذ بالأولى حتى كأنه لم يزل من أهلها وهذا واضح"[١].

فابن جني يقرن الفصاحة بالنقاء، والعربي الفصيح إذا اختلطت لغته بلغة أخرى ينظر في مقدار فصاحته مرة جديدة، حيث تتحدد فصاحته بالنظر إلى اللغة الجديدة التي انتقل إليها.

وإذا كان النقاء يعني النقاء من الألفاظ الدخيلة والأعجمية، فكذلك يعنى النقاء من الألفاظ السوقية والمبتذلة ولذلك "لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً، وساقطاً سوقياً"[٢].

والعامة كما يرى الجاحظ لا تفرق بين ما هو فصيح وما هو غير فصيح" والعامة ربما استخفت أقل اللغتين وأضعفهما وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة، وتدع ما هو أظهر وأكثر"[٣].

ويحدد الجاحظ مفهوم العوام عنده فيقول "وإذا سمعتموني اذكر العوام، فإني لست أعني الفلاحين والحشوة والصناع والباعة، ولست أعنى الأكراد في الجبال، وسكان الجزائر في البحار، ولست أعنى من الأمم البير والطيلسان، ومثل موقان، وجيلان، ومثل الزنج وأشباه الزنج ؟ وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع : العرب وفارس والهند والروم، والباقون همج وأشباه همج، وأما العوام من أهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا

١- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ١٤/٢.
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤٤/١.
٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٠/١.

واخلاقنا، فالطبقة التي عقولنا واخلاقنا فوق تلك الأمم، ولم يبلغوا الخاصة منا، على ان الخاصة تتفاضل في الطبقات أيضا"[١].

فالعوام الذين يقصدهم الجاحظ لم يخرجوا عن أصل اللغة، وإنما لم يرتق إحساسهم باللغة إلى مستوى النقاء التام، فهم لا يميزون بين الألفاظ النقية وغيرها.

والذين يتمكنون من التفرقة بين الألفاظ في نظر الجاحظ، هم الكتاب لأنهم يحرصون على نقاء الألفاظ من الابتذال.

يقول الجاحظ "أما أنا فلم أر قوماً أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ، ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً"[٢].

وإذا كان النقاء شرطاً في الإبانة، فقد انتقل المعتزلة للبحث عن نصيب القرآن من ذلك وقد حاول بعض من يطعن على القرآن أن يشكك في نقاء الألفاظ القرآنية، وقد تصدى القاضي عبد الجبار لهذه الدعوى ورأى أن كل ألفاظ القرآن الفاظ عربية صحيحة نقية من العجمة، فقد تلي على العرب "قول الله تعالى (بلسان عربي مبين) فلو كان فيه فارسية لاحتجوا عليه بذكره، وفي عدولهم عن ذلك دلالة على فساد هذا الطعن، فلا يصح أن يدعى أن قول سجيل وإستبرق إلى غير ذلك من باب الفارسية"[٣].

وقد أرجع القاضي عبد الجبار تلك الألفاظ إلى أنها قد عربت فصارت عربية أو أنها موجودة في اللغة العربية وغيرها من اللغات فمن قال من المفسرين عن إحدى ألفاظ القرآن إنها فارسية "فمراده أن أصلها فارسية: لا أنها على ما هي عليه فارسية، أو مراده أنها

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٧/١.
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٧/١.
٣- القاضي عبد الجبار، المغني، ٤٠٥/١٦.

مع كونها عربية فارسية، ومتى لم يكن هذا مراده فقد غلط، والذي يدل على غلطه ما يدل عليه من إخبار الله تعالى عن كل القرآن أنه بلسان عربي مبين"[١].

ويرى السكاكى ان طرق الاشتقاق وأصول علم الصرف تؤكد فصاحة الألفاظ القرآنية وعروبتها، وحتى إن ثبت ان هناك ألفاظا غير عربية، فإن ذلك لا يطعن فى كون القرآن عربيا وذلك لأنها ألفاظ قليلة لا يثبت بها حكم بل الحكم لما غلب من الألفاظ، وهى الألفاظ العربية، ويقول السكاكي "إن هؤلاء ربما طعنوا في القرآن من حيث اللفظ قائلين فيه: مقاليد جمع إقليد وهو معرب: كليد. وفيه إستبرق وهو معرب اسطبر. وفيه: سجيل وأصله : سنك كل. فأنى يصح أن يكون فيه هذه المعربات، ويقال: (قرآن عربي مبين).

فنقول قدروا، لجهلكم بطرق الاشتقاق، وأصول علم الصرف، أن لا مجال لشيء مما ذكرتم في علم العربية. أفجهلتم نوع التغليب ؟ فما أدخلتموها في جملة كلم العرب من باب إدخال الأنثى في الذكور وإبليس في الملائكة على ما سبق"[٢].

وقد أقام الزمخشرى تفسيره لكثير من ألفاظ القرآن على أساس ما ورد من هذه الألفاظ فى كلام العرب.

فهو يفسر كلمة (دون) في قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله)[٣] بأنها تعني (بين) يدي الله فمعنى الآية عنده (ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدى الله)

ويستشهد على ذلك بقول الأعشى.

"★ تريك القذى من دونها وهي دونه ★

أي تريك القذى قدامها وهي قدام القذى"[٤].

١- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٤٠٥/١٦.
٢- السكاكى، مفتاح العلوم، ص٥٨٦.
٣- البقرة: ٢٣.
٤- الزمخشرى، الكشاف، ١٠٠/١.

لكن الكلمة ذاتها عندما ترد في قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين)[١] فإنها تعنى التجاوز ويكون معنى الآية (أي لا يتجاوزا ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين)[٢]

ويستشهد الزمخشرى على ما أورد من معنى الكلمة بأنها وردت في شعر العرب على هذا المعنى وهو قول أمية بن أبى الصلت

★ يا نفس ما لك دون الله من واقي ★

"أي إذا تجاوزت وقاية الله ولم تناليها لم يقك غيره"[٣].

وبهذه الطريقة من الاستشهاد بالشعر العربي، وبكلام الأعراب، والفصحاء يثبت الزمخشرى نقاء الألفاظ القرآنية من العجمة، أو السوقية، أو الابتذال، كما يشير إلى أن اللفظ القرآني بمجيئه على النسق العربي إنما يعبر عن المعني المراد أفضل تعبير، ويبينه أوضح إبانة.

ويرى الجاحظ أن الفصاحة القرآنية قد بلغت الغاية، حتى إنها لم تعد في مجال الاختبار، بل أصبحت المقياس الذي يقاس من خلاله فصاحة اللفظ، لا أن تقاس هي بغيرها.

يقول الجاحظ "قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر: ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة.

فقال ابن المناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم.

١- آل عمران: ٢٨.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٩٩/١.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٩٩/١، ١٠٠.

أنتم تسمون القدر برمة، وتجمعون البرمة على برام، ونحن نقول قدر، ونجمعها على قدور، وقال الله عز وجل: (وجفان كالجواب وقدور راسيات) وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت علية، وتجمعون هذا الاسم على علالي، ونحن نسميه غرفة ونجمعها على غرفات، وغرف، وقال الله تعالى: (غرف من فوقها غرف مبنية) وقال (وهم في الغرفات آمنون) وأنتم تسمون الطلع الكافور، والأغريض، ونحن نسميه الطلع وقال الله عز وجل (ونخل طلعها هضيم) فعد عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذا[1].

٢ - الوضوح

قد تكون هناك كلمتان كلتاهما عربية أصيلة نقية من الدخيل والسوقي والمبتذل، وكلتاهما مما دار على ألسنة فصحاء العرب، ومع ذلك تكون إحداهما أكثر إبانة من الأخرى، ذلك لأن مدار الإبانة في اللفظ المفرد لا يرجع فقط إلى نقاء الكلمة، وإنما يرجع كذلك إلى بعدها عن الغريب المتقعر الذي لا يفهمه إلا قلة من الناس "وكلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسميح، والخفيف والثقيل، وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا"[2].

ويبين الجاحظ أهمية ابتعاد اللفظ عن الغريب فيقول: "ومتي كان اللفظ أيضا كريماً في نفسه، متخيراً من جنسه، وكان سليماً من الفضول بريئاً من التعقيد، حبب إلى النفوس، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب وخف على ألسن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره، وصار ذلك مادة للعالم الرئيس، ورياضة للمتعلم الريض"[3].

---

١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٩.
٢ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٤٤.
٣ - الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/٨.

ويبين الجاحظ أثر استخدام الألفاظ المتوعرة، وأنها أبعد ما تكون عن الإبانة بأحداث واقعية "قال أبو الحسن: مر أبو علقمة النحوي ببعض طرق البصرة، وهاجت بـه مرة، فوثب عليه قوم منهم، فأقبلوا يعضون إبهامه، ويؤذنون في أذنه، فأفلت منهم فقال: ما لكم تتكاكئون على كأنكم تتكاكئون على ذي جنة؟ افرنقعوا عني. قالوا دعوه فإن شيطانه يتكلم بالهندية.

قال أبو الحسن هاج بأبي علقمة الدم فأتي بحجام فقال للحجام اشدد قصب الملازم، وارهف ظبات المشارط، وأسرع الوضع، وعجل النزع، وليكن شرطك وخزاً، ومصك نهزاً، ولا تكرهن أبياً، ولا تردن أتيا فوضع الحجام محاجمه في جونته ثم مضى"[1].

وهكذا فالغريب الذي استخدمه هذا النحوي كان لـه الأثر السيئ على سامعيه رغم أن ألفاظه فصيحة.

وإذا كان السامعون لأبي علقمة من العوام، فإن علماء اللغة كانوا كذلك ينفرون من الغريب، يروى الجاحظ أن غلاما كان يتقعر في كلامه ذهب إلى أبي الأسود الدؤلي يلتمس بعض ما عنده " فقال لـه أبو الأسود ما فعل أبوك ؟ قال أخذته الحمى، فطبختـه طبخا، وفتخته فتخا، وفضخته فضخا، فتركته فرخا"[2].

ويبدو أن أبا الأسود الدؤلي قد ضاق ذرعاً بتقعر الغلام، فرأى أن يريه مقام من يحدثه "فقال أبو الأسود: فما فعلت امرأته التي كانت تهاره، وتشاره، وتجاره، وتزاره؟ قال: طلقها فتزوجت غيره، فرضيت، وحظيت، وبظيت، قال أبو الأسود: قد عرفنا رضيت

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٧٩/١، ٣٨٠. المرة: خلط من أخلاط البدن وهو المسمى المزاج
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٧٩/١.

وحظيت فما بظيت؟ قال بظيت حرف من الغريب لم يبلغك، قال أبو الأسود: يا بني كل كلمة لا يعرفها عمك فاسترها كما تستر السنور جعرها"[١].

ومثلما ضاق ابو الأسود بما في ألفاظ الغلام من الغريب ضاق الجاحظ بالرواة المولعين بالغريب وروايته، يقول الجاحظ "ورأيتهم يديرون في كتبهم أن امرأة خاصمت زوجها إلى يحيى بن يعمر، فانتهرها مراراً، فقال له يحيى بن يعمر: أإن سألتك ثمن شكرها وشبرك، أنشأت تطلها وتضهلها، فالوا الضهل : القليل، الشكر : الفرج، والشبر : النكاح، وتطلها : تذهب بحقها، يقال دم مطلول، ويقال بئر ضهول، أى قليلة الماء"[٢].

ويعقب الجاحظ على فعل الرواة من اهتمامهم بهذا الخبر لما فيه من الغريب فيقول: "فإن كانوا إنما رووا هذا الكلام لأنه يدل على فصاحة، فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة، وإن كانوا إنما دونوه في الكتب، وتذاكروه في المجالس لأنه غريب، فأبيات من شعر العجاج، و شعر الطرماح، و أشعار هذيل، تأتي لهم مع حسن الرصف على أكثر من ذلك. ولو خاطب بقوله : أإن سألتك ثمن شكرها وشبرك أنشأت تطلها وتضهلها الأصمعي، لظننت أنه سيجهل بعض ذلك، وهذا ليس من أخلاق الكتاب ولا من آدابهم"[٣].

ثم يعقب الجاحظ على كلام يحيى بن يعمر نفسه فيقول "وليس في كلام يحيى بن يعمر شئ من الدنيا إلا أنه غريب، وهو أيضا من الغريب بغيض"[٤].

١- الجاحظ، البيان و التبيين، ٣٧٩/١.

تهاره: تهر فى وجهه كما يهر الكلب. ، تشاره، تعاديه
تجاره: تلحق به الجريرة ، تزاره: تعاضه.

٢- الجاحظ، البيان و التبيين، ٣٧٨/١.

٣- الجاحظ، البيان و التبيين، ٣٧٨/١، ٣٧٩.

٤- الجاحظ، البيان و التبيين، ٣٨٠/١.

وعلى ذلك فالجاحظ يرى أن "الاستعانة بالغريب عجز، والتشادق من غير أهل البادية بغض"[١].

"وكما لا ينبغى ان يكون اللفظ عاميا وساقطا سوقيا، فكذلك لا ينبغى ان يكون غريبا وحشيا، إلا أن يكون المتكلم بدويا أعرابيا، فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس، كما يفهم السوقي رطانة السوقي"[٢].

وقد روى الجاحظ في كتابه البيان والتبيين الأشعار التي تذم المتكلفين والمتشدقين[٣].

ومثلما عاب الجاحظ من يلتزم بالغريب فإنه مدح الكتاب لأنهم يبتعدون عن الغريب " قال ابو عثمان : أما أنا فلم أر قوما قط أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعرا وحشيا، ولا ساقطا سوقيا"[٤].

وقد حذر بشر بن المعتمر من استخدام الغريب فقال : "وإياك والتوعر فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك ومن أراغ معنى كريما فليتمس له لفظا كريما، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقهما أن تصونها عما يفسدهما ويهجنهما وعما تعود من أجله إلى أن تكون أسوأ حالا منك قبل أن تلتمس إظهارهما وترتهن نفسك بملابستهما وقضاء حقهما"[٥].

١- الجاحظ، البيان و التبيين، ٤٤/١.
٢- الجاحظ، البيان و التبيين، ١٤٤/١.
٣- الجاحظ، البيان و التبيين، ١٢١/١ وما بعدها.
٤- الجاحظ، البيان و التبيين، ١٣٧/١.
٥- الجاحظ، البيان و التبيين، ١٣٧/١.

أما فيما يخص ألفاظ القرآن فهي أوضح الألفاظ وأبعدها عن الغريب، بل إن الوضوح والبعد عن التشدق يكاد يكون مبدأ إسلاميا، فالجاحظ ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنه "قال : (إياي والتشادق) وقال: (أبغضكم إلى الثرثارون المتفيهقون) وقال: (من بدا جفا)، وعاب الفدادين، والمتزيدين في جهارة الصوت، وانتحال سعة الأشداق، ورحب الغلاصم، وهدل الشفاه، وأعلمنا أن ذلك في أهل الوبر أكثر، وفي أهل المدر أقل"[1].

وإذا كان القرآن الكريم يوصي الرسول الكريم بعدم التكلف كقوله تعالى: (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين)[2]. فألفاظ القرآن بالبعد عن التكلف أولى.

ثانيا : اللفظ في سياقه

إذا كان اللفظ له إبانته الخاصة على مستوى الإفراد لما يتميز به من النقاء والوضوح، فإن دوره داخل السياق في الكشف والإبانة عن المعنى عظيم الأهمية.

وقد اهتم العرب بدلالة الألفاظ في سياقاتها، وجعلوا ذلك مقياساً للتفاضل بين الكلام وبعضه.

ينقل السكاكي في ذلك أن الخنساء علقت على قول القائل.

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى   وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

"فقالت أي فخر [illegible] في أن له ولعشيرته ولمن ينضوي إليهم من الجفان ما نهايتها في العدد عشر. وكذا من السيوف؟ ألا استعمل جمع الكثرة :الجفان، والسيوف ؟ وأي فخر في أن تكون جفنة وقت الضحوة، وهو وقت تناول الطعام، غراء لامعة، كجفان البائع ؟ أما يشبه أن قد جعل نفسه وعشيرته بائعي عدة جفنات ؟ ثم أنى يصلح للمبالغة في التمدح

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣/١.
٢- ص: ٨٦.

بالشجاعة، وأنه في مقامها: يقطرن دما؟ كان يجب أن يتركها إلى أن: يسلن أو يفضن أو ما شاكل ذلك"[١].

ومن هنا فقد اهتم المعتزلة بالبحث عن شروط إبانة اللفظ داخل سياقه، وتظهر إبانة اللفظ داخل سياقه من خلال عدة مميزات، تميزت بها ألفاظ القرآن.

١ ـ الدقة

ونعني بها دقة أداء اللفظ للمعنى المراد،فليست كل الألفاظ سواء في أداء المعنى وإن بدا عليها ذلك. يقول الجاحظ : "ويقال: فلان أحمق. فإذا قالوا: مائق، فليس يريدون ذلك المعنى بعينه،وكذلك إذا قالوا: أنوك،وكذلك إذا قالوا: رقيع، ويقولون: فلان سليم الصدر، ثم يقولون: غبي ثم يقولون: أبله، وكذلك إذا قالوا: معتوه ومسلوس وأشباه ذلك.

قال أبو عبيده :يقال للفارس شجاع، فإذا تقدم في ذلك قيل بطل، فإذا تقدم شيئا قيل بهمة فإذا صار إلى الغاية قيل أليس، وقال الحجاج: أليس عن حوبائه سخي

وهذا المأخذ يجرى في الصفات كلها: من جود وبخل، وصلاح وفساد، ونقصان ورجحان"[٢].

فالجاحظ يرى أن هناك فروقا دقيقة بين الألفاظ، وأن كل لفظ يعبر عن معنى غير ما يعبر عنه شبيهه، وهو على ذلك ينفي أن يكون هناك ترادف تام بين الألفاظ.

وإذا كان عامة الناس لا يفرقون في كلامهم البشري بين المعاني الدقيقة للألفاظ، فإن الحال يختلف في الإعجاز القرآني حيث كل كلمة دقيقة في مكانها لتبين عن المعنى أفضل إبانة.

---

١ ـ السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٨٢، ٥٨٣.
٢ ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٢٥٠.

يقول الجاحظ: "وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر؟والناس لا يذكرون السغب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث. ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أراضين ولا السمع أسماعا ؟ والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال، وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر لفظ النكاح في القرآن إلا في موضع التزويج"[١].

وعلى ذلك فألفاظ القرآن دقيقة كل الدقة حيث يأتي كل لفظ في موضعه الذي يتناسب معه ومع دوره في عملية الإبانة، ويرى الدكتور أحمد فشل "أن ما ذهب إليه الجاحظ صحيح يؤيده استعمال القرآن للغيث والمطر، والنصوص القرآنية تؤكد أن الجاحظ لم يصدر هذا الحكم إلا بعد استقراء استعمال القرآن للغيث والمطر، فقد ورد الغيث في القرآن الكريم بمعني الماء على قدر الحاجة، وهو الرحمة من عند الله للناس، في كل استعمالاته في الآيات (٤٩ من سورة يوسف و٣٤ من سورة لقمان و٢٨ من سورة الشورى و٢٠ من سورة الحديد) أما في قوله تعالى (وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه) الآية ٢١٩من سورة الكهف، فهو استعمال مجازى على جهة المشاكلة. أما المطر فكل استعمالات اللفظ جاءت في سياق العذاب الذي خص به قوم لوط (الأعراف ٨٤ - وهود ٨٢ - والحجر٧٤ - والشعراء ١٧٢ - والنمل ٥٨ - والفرقان ٤٠) والذي خص به غيرهم من الكافرين (الأنفال ٣٢ - الأحقاف ٢٤) أما الآية ١٠٢ من سورة النساء فالنص فيها صريح على أن المطر ضار، قال تعالى (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم). نخرج بنتيجة : أن الجاحظ استعمل المنهج الإحصائي في درس النص القرآني، وقد سبقه الفقهاء ولكنه أول البلاغيين في استعمال هذا المنهج الإحصائي"[٢].

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٠/١.
٢- د/أحمد فشل، علم البيان. رؤية جديدة، مطبعة الجمهورية، ١٩٩٦، ص٦٧، ٦٨.

ويتفق القاضي عبد الجبار مع الجاحظ في أهمية اختيار اللفظ للمعنى المراد فإن "المعانى وإن كان لابد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون احد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو مما لابد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أنا نعلم أن المعانى لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ، الذي يعبر بها عنها على ما ذكرناه، فإذا صحت هذه الجملة فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذى يختص الموقع، أو الحركات التى تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة ولابد في الكلاميين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه"[١].

فأحد الأسباب الذي يظهر بها بلاغة الكلام هي خاصية (الإبدال) ويعنى بها إبدال اللفظ مكان الأخر لدلالته على المعنى بدقة "ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره"[٢].

وقد ضرب لنا الرماني مثالاً على انتقاء الألفاظ القرآنية الملائمة للسياق في دقة أدائها للمعنى، وذلك في قوله تعالى (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا)[٣] فقال: "ولو قيل: يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا، وأبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشد حرصاً عليه، وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار - نعوذ بالله من هذه الحال - وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة"[٤].

١- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/١٩٩، ٢٠٠.
٢- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٠٠.
٣- النور: ٣٩.
٤- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٧٥، ٧٦.

فالرماني يعقد مقارنة بين لفظ (الرائي) ولفظ (الظمآن) فيجد أن لفظ الرائي لو أتي به في الآية لكان بليغاً لكننا (بإبدال) لفظ (الظمآن) بدلا من (الرائي) نجد أن المعنى يزداد وضوحاً لما في لفظ الظمآن في سياق الحديث عن السراب من التصوير البليغ للخيبة، مما لا تستطيع أن تحققه لفظة (الرائي) في هذا السياق، ولا يمنع هذا أن تكون لفظة الرائي أبلغ من الظمآن ولكن في سياق آخر.

ويحدد ابن جني أهمية اللفظ فيقول " اعلم أنه لما كانت الألفاظ للمعاني أزمة، وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة، عنيت العرب بها فأولتها صدراً صالحا من تثقيفها وإصلاحها"[١].

ويعرض ابن جني دقة اللفظ القرآني في الإبانة عن المعني فيقول في تفسير قوله تعالى (ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا)[٢] "أي تزعجهم وتقلقهم فهذا معني تهزهم هزاً، والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين"[٣].

ولكن إذا كانت الكلمتان في معنى واحد فلم آثرت البلاغة القرآنية لفظ (الأز)؟

- يجيب ابن جني "وكأنهم خصوا هذا المعنى بالهمزة، لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهز، لأنك قد تهز ما لا بال له كالجذع وساق الشجرة ونحو ذلك"[٤].

١- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ٣١٣/١.
٢- مريم: ٨٣.
٣- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ١٤٨/٢.
٤- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ١٤٨/٢.

وقد عقد ابن جني فصلاً بعنوان (قوة اللفظ لقوة المعنى)[١]. انتهى فيه إلى ما انتهى إليه الجاحظ سابقاً، من نفي الترادف بين الكلمات، وضرب على ذلك عدة أمثلة "منه قولهم خشن واخشوشن، فمعنى خشن دون معنى اخشوشن لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو. ومنه قول عمر رضي الله عنه : اخشوشنوا وتمعددوا : أي اصلبوا وتناهوا في الخشنة.

وكذلك قولهم: أعشب المكان، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا: اعشوشب، ومثله حلا واحلولى، وخلق واخلولق، وغدن واغدودن، ومثله باب فعل وافتعل نحو قدر واقتدر فاقتدر أقوى معنى من قولهم : قدر. كذلك قال أبو العباس وهو محض القياس"[٢].

وينتقل ابن جني لتطبيق هذه القاعدة على ألفاظ القرآن الكريم فيجدها وصلت إلى النهاية في الدقة والإبانة عن المعنى العام للسياق " قال الله سبحانه: (أخذ عزيز مقتدر) فمقتدر هنا أوفق من قادر، من حيث كان الموضع لتفخيم الأمر وشدة الأخذ. وعليه - عندي - قول الله عز وجل: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وتأويل ذلك أن كسب الحسنة بالإضافة إلى اكتساب السيئة أمر يسير ومستصغر، وذلك لقوله - عز اسمه -: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) أفلا ترى أن الحسنة تصغر بإضافتها إلى جزائها، صغر الواحد إلى العشرة، ولما كان جزاء السيئة إنما هو بمثلها، لم تحتقر إلى الجزاء عنها، فعلم بذلك قوة فعل السيئة على فعل الحسنة، ولذلك قال تبارك وتعالى: (تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن ولدا) فإذا كان فعل السيئة ذاهباً بصاحبه إلى هذه الغاية البعيدة المترامية، عظم قدرها، وفخم لفظ العبارة عنها، فقيل: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فزيد في لفظ فعل السيئة وانتقص من فعل الحسنة"[٣].

١- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ٢٦٧/٣.
٢- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ٢٦٧/٣، ٢٦٨.
٣- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ٢٦٨/٣.

ولا ينسى ابن جنى أن يدلل على صحة رأيه بما ورد عن العرب، إذ هو مقياس الإبانة فيقول " ومثله سواء بيت الكتاب :

أنا اقتسمنا خطتينا بيننا فحملت برة واحتملت فجار

فعبر عن البر بالحمل وعن الفجرة بالاحتمال. وهذا هو ما قلناه في قوله عز اسمه (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) لا فرق بينها[١].

وقد تعرض ابن جنى أيضا لقوله تعالى(ثم نخرجكم طفلا)[٢] وقارن بين كلمة (طفل) المفردة وبين كلمة (أطفالا) ودلالة كل منهما في السياق فقال: "ثم نخرجكم طفلا: أى أطفالاً، وحسن لفظ الواحد هنا، لأنه موضع تصغير لشأن الإنسان، وتحقير لأمره، فلا مد به ذكر الواحد لذلك، لقلته عند الجماعة، ولأن معناه أيضا نخرج كل واحد منكم طفلاً، وقد ذكرنا نحو هذا، وهذا مما إذا سئل الناس عنه قالوا: وضع الواحد موضع الجماعة إتساعاً فى اللغة، وأنسوا حفظ المعنى، ومقابلة اللفظ به، لتقوى دلالته عليه، وتنظيم بالشبه إليه"[٣].

ويرى الدكتور كريم الوائلى أنه على "صعيد الإفراد والجمع لا نكاد نلحظ قيمة دلالية أو فنية تميز كلمة (طفل) عن جمعها (أطفال) سوى الإفراد والجمع، هذا إذا جردنا الكلمة عن سياقاتها اللغوية، غير أن ابن جني يلتفت إلى أهمية السياق وفاعليته في أثناء دراسة كلمة (طفل) في الآية القرآنية (ثم نخرجكم طفلا) ويفسر معناها، اي (أطفالا)، وهو يعمد إلى إخراج الدلالة من طبيعة السياق، غير انه يرى أن لفظ الواحد (طفلا) حسن في هذه القراءة ويبرر حسنه في تأمل عقلى يتصل بالسياق ويتفاعل معه، ويرتكز إلى مقولات فكرية وعقائدية"[٤].

١- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ٢٦٨/٣، ٢٦٩.
٢- الحج: ٥.
٣- ابن جنى، المحتسب فى تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق على النجدى ناصف و د. عبد الفتاح اسماعيل شلبى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، ٢٦٧/٢.
٤- د/كريم الوائلى، الخطاب النقدى عند المعتزلة، ص٩٠-٩١.

فإذا انتقلنا إلى الزمخشري للوقوف على جهوده في مجال دراسة الألفاظ القرآنية وما تتميز به من دقة أدائية، تقوم على توصيل المعنى وإبانته، فإننا سنجد أن الزمخشري يعد أكثر رجال المعتزلة الذين وقفوا على هذه المزية في اللفظ القرآني، ولا شك أن هناك عدة عوامل مكنت الزمخشري من التميز، أولها أن تفسيره الكشاف فرض بطبيعته على الزمخشري التعرض لأسرار البيان القرآني وإعجازه، مما دفع الزمخشري للتعمق في الأساليب القرآنية وألفاظها.

وثاني هذه العوامل: أن الزمخشري بتأخره الزمني (ت ٥٢٨ هـ) قد استفاد من جهود سابقيه من رجال المعتزلة وغيرهم.

فإذا أضفنا إلى هذين العاملين ما نعرفه من تمكن الزمخشري في المجال اللغوي ـ وجهوده في ذلك لا تنكر و نذكر منها على سبيل المثال (أساس البلاغة) ـ

علمنا إلى أي مدى كان اهتمام الزمخشري بالألفاظ القرآنية، والبحث عن دورها في عملية الإبانة داخل السياق وهناك العديد من الشواهد على ذلك.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (من خشي الرحمن بالغيب)[١] "فإن قلت كيف قرن بالخشية اسمه الدال على سعة الرحمة ؟ قلت للثناء البليغ على الخاشي وهو خشية مع علمه أنه الواسع الرحمة، كما اثنى عليه بأنه خاش مع أنه المخشي منه غائب، ونحوه (والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة) فوصفهم بالوجل مع كثرة الطاعات "[٢].

ويفرق الزمخشري كذلك بين الألفاظ وما يشابهها، ويبين أن اللفظ القرآني لا يمكن أن يحل محله سواه، ففي قوله تعالى (إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح)[٣] يفرق

---

١ ـ ق: ٣٣.
٢ ـ الزمخشري، الكشاف، ٣٨٩/٤، ٣٩٠.
٣ ـ هود: ٤٦.

الزمخشري بين دلالة (فاسد) و(غير صالح) مما يؤكد على دقة اللفظ القرآني ومناسبته للسياق، وهي خاصية الإبدال التي تحدث عنها القاضي عبد الجبار.

يقول الزمخشري "فإن قلت فهلا قيل إنه عمل فاسد؟ قلت لما نفاه عن أهله نفى عنه صفتهم بكلمة النفي التي يستبقي معها لفظ المنفي، وآذن بذلك أنه إنما أنجى من أهله لصلاحهم لا لأنهم أهلك وأقاربك. وإن هذا لما انتفي عنه الصلاح لم تنفعه أبوتك، كقوله (كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا)[١].

وقريب من هذا التحليل ما يوضحه الزمخشري من أهمية كلمة (غير يسير) في قوله تعالى (فإذا نقر في الناقور فذلك يومئذ يوم عسير. على الكافرين غير يسير)[٢] يقول الزمخشري "فإن قلت فما فائدة قوله (غير يسير) و(عسير) مغن عنه؟، قلت: لما قال: (على الكافرين) فقصر العسر عليهم قال: (غير يسير) ليؤذن بأنه لا يكون عليهم كما يكون على المؤمنين يسيراً هيناً، ليجمع بين وعيد الكافرين وزيادة غيظهم، وبشارة المؤمنين وتسليتهم. ويجوز أن يراد أنه عسير لا يرجى أن يرجع يسيراً، كما يرجى تيسير العسير من أمور الدنيا"[٣].

ومثلما فرق ابن جني بين دلالة المفرد في كلمة (طفل) ودلالة الجمع (أطفالا) يفرق الزمخشري بين دلالتى الإفراد والجمع ولكن في مثال جديد، يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام)[٤] "فإن قلت: لما قيل (من شجرة) على التوحيد دون اسم الجنس الذي هو شجر ؟ قلت: أراد تفصيل الشجر وتقصيها شجرة شجرة. حتى لا يبقي من جنس الشجر ولا واحدة إلا قد بريت أقلاما"[٥].

١- الزمخشري، الكشاف، ٣٩٩/٢.
٢- المدثر: ٨-١٠.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٦٤٧/٤.
٤- لقمان: ٢٧.
٥- الزمخشري، الكشاف، ٥٠١/٣.

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة)[١] مفرقا بين دلالة جمع القلة وجمع الكثرة "والأذلة جمع قلة والذلان جمع الكثرة، وجاء بجمع القلة ليدل على أنهم على ذلتهم كانوا قليلاً، وذلتهم ما كان بهم من ضعف الحال وقلة السلاح والمال والمركوب"[٢].

ويفرق الزمخشري بين دلالة الاسم وما يتضمن من معنى الثبوت، ودلالة الفعل وما فيه من التجدد واستحضار الصورة، فيقول في تفسير قوله تعالى (إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق)[٣] "ويسبحن في معنى مسبحات على الحال، فإن قلت: هل من فرق بين يسبحن ومسبحات ؟ قلت نعم، وما اختير يسبحن على مسبحات إلا لذلك، وهو الدلالة على حدوث التسبيح من الجبال شيئاً بعد شيء، وحالاً بعد حال، وكأن السامع محاضر تلك الحال يسمعها تسبح ومثله قول الأعشى:

★ إلى ضوء نار في يفاع تحرق ★

ولو قال محرقة لم يكن شيئا"[٤].

ويقف الزمخشري عند قوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)[٥] - الآية التي استوقفت ابن جني - ويفرق بين صيغتي (كسب) و (اكتسب) فيقول "فإن قلت: لم خص الخير بالكسب، والشر بالاكتساب؟ قلت في الاكتساب اعتمال، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة إليه وأمارة به، كانت في تحصيله أعمل واجد فجعلت لذلك مكتسبة فيه. ولما لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال"[٦].

١- آل عمران: ١٢٣.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٤١١/١.
٣- ص: ١٨.
٤- الزمخشري، الكشاف، ٧٨/٤، ٧٩.
٥- البقرة: ٢٦٨.
٦- الزمخشري، الكشاف، ٣٣٢/١.

ويقول في قوله تعالى (ومن اظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها)[١].

"(ثم) في قوله (ثم أعرض عنها) للاستبعاد والمعنى أن الإعراض عن مثل آيات الله في وضوحها وإنارتها وإرشادها إلى سواء السبيل والفوز بالسعادة العظمى بعد التذكير بها مستبعد في العقل والعدل كما تقول لصاحبك : وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها، استبعاداً لتركه الانتهاز ومنه (ثم) في بيت الحماسة :

لا يكشف الغمام إلا ابن حرة يرى غمرات الموت ثم يزورها

استبعد ان يزور غمرات الموت بعد أن رآها واستيقنها واطلع على شدتها"[٢]

ويقول في قوله تعالى (خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها)[٣] "فإن قلت ما وجه قوله (ثم جعل منها زوجها) وما يعطيه من معنى التراخي ؟ قلت: هما آيتان من جملة الآيات التي عددها دالاً على وحدانيته وقدرته : تشعيب هذا الخلق الفائت للحصر من نفس آدم، وخلق حواء من قصيراه إلا أن أحداهما جعلها الله عادة مستمرة، والأخرى لم تجر بها العادة، ولم تخلق أنثى غير حواء من قصيرى رجل فكانت أدخل في كونها آية، وأجلب لعجب السامع فعطفها بثم على الآية الأولى، للدلالة على مباينتها لها فضلاً ومزية، وتراخيها عنها فيما يرجع إلى زيادة كونها آية، فهو من التراخي في الحال والمنزلة لا من التراخي في الوجود"[٤].

وقال في تفسير قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين)[٥] "فإن قلت: فما معنى التقليل ؟ قلت هو وارد على مذهب العرب في قولهم : لعلك ستندم على فعلك، وربما ندم الإنسان على ما فعل، ولا يشكون في تندمه، ولا يقصدون تقليله، ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكاً فيه، أو كان قليلاً، لحق عليك ألا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء

١ـ السجدة: ٢٢.
٢ـ الزمخشري، الكشاف، ٥١٥/٣.
٣ـ الزمر: ٦.
٤ـ الزمخشري، الكشاف، ١١٣/٤، ١١٤.
٥ـ الحجر: ٢.

يتحرزون من التعرض للغم المظنون، كما يتحرزون من المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى في الآية : لو كانوا يودون الإسلام مرة واحدة فبالحري أن يسارعوا إليه، فكيف وهم يودونه في كل ساعة"[١].

ويقول في قوله تعالى (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)[٢] فإن قلت " كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال؟ قلت لأن صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد، يركضه حيث شاء، والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه، لا يدري أين يتوجه"[٣].

ويقول في قوله تعالى (فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرثكم)[٤] "فإن قلت: هلا قيل: اغدوا إلى حرثكم، وما معنى (على)؟ قلت : لما كان الغدو إليه ليصرموه ويقطعوه كان غدواً عليه، كما تقول : غدا عليه العدو"[٥].

ويقول في قوله تعالى (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن)[٦] "فإن قلت: ما له عدي بـ (إلى) وقد عدى باللام في قوله تعالى(بلى من أسلم وجهه لله)؟ قلت معناه مع اللام أنه جعل وجهه وهو ذاته ونفسه سالماً لله أي خالصا له، ومعناه مع (إلى) أنه سلم إليه نفسه كما يسلم المتاع إلى الرجل إذا دفع إليه والمراد التوكل عليه والتفويض إليه"[٧].

١- الزمخشري، الكشاف، ٥٦٩/٢، ٥٧٠.
٢- سبأ: ٢٤.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٥٨٢/٣.
٤- القلم: ٢١، ٢٢.
٥- الزمخشري، الكشاف، ٥٩٠/٤.
٦- لقمان: ٢٢.
٧- الزمخشري، الكشاف، ٤٩٩/٣، ٥٠٠.

ويقول في قوله تعالى (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين)[١] فإن قلت: لم عدى فعل الإيمان بالباء إلى الله تعالى، وإلى المؤمنين باللام قلت: لأنه قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر به، فعدى بالباء، وقصد السامع من المؤمنين، وأن يسلم لهم ما يقولونه ويصدقه، لكونهم صادقين عنده، فعدى باللام ألا ترى إلى قوله: (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) ما أنباه عن الباء، ونحوه : (فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه)، (أنؤمن لك واتبعك الأرذلون)، (آمنتم له قبل أن آذن لكم)"[٢].

ويقول في تفسير قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا)[٣] "فإن قلت: لم اقحم قوله (إن أردن تحصنا)؟ قلت : لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن، وآمر الطيعة المواتية للبغاء لا يسمى مكرها، ولا أمره إكراها، وكلمة (إن) وإيثارها على كلمة (إذا) إيذان بأن الساعيات كن يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن"[٤].

ويقول في قوله تعالى (وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا)[٥] وقوله (ما في يمينك) ولم يقل (عصاك) جائز أن يكون تصغيراً لها أي: لا تبال بكثرة حبالهم وعصيهم، وألق العويد الفرد الصغير الجرم الذي في يمينك، فإنه بقدرة الله يتلقفها على وحدته وكثرتها، وصغره وعظمها.

وجائز أن يكون تعظيماً لها أي: لا تحتفل بهذه الأجرام الكبيرة الكثيرة، فإن في يمينك شيئا أعظم منها كلها، وهذه على كثرتها أقل شيء وأنزره عنده، فألقه يتلقفها بإذن الله ويمحقها"[٦].

١- التوبة: ٦١.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٢/٢٨٥.
٣- النور: ٣٣.
٤- الزمخشري، الكشاف، ٣/٢٣٩-٢٤٠.
٥- طه: ٦٩.
٦- الزمخشري، الكشاف، ٣/٧٤.

ويقول في قوله تعالى (ووالد وما ولد)[1] "فإن قلت : هلا قيل : ومن ولد؟ قلت فيه ما في قوله (والله اعلم بما وضعت) أي بأي شيء وضعت يعني موضوعاً عجيب الشأن"[2].

ويقول في قوله تعالى (فذلكن الذي لمتنني فيه)[3] "ولم تقل (فهذا) وهو حاضر رفعاً لمنزلته في الحسن، واستحقاق ان يحب ويفتتن به، وربئا بحاله، واستبعاد لمحله"[4].

وهذه الأمثلة الكثيرة توضح إلى أي مدى كان اهتمام الزمخشري بهذه النقطة. غير أن الدقة ليست وحدها السر وراء إبانة اللفظ داخل سياقه، وإنما يشترك معها كذلك خاصية أخرى هي الشمول.

٢ ـ الشمول.

من إبانة اللفظ داخل سياقه الشمول، ونعنى به شمول اللفظ الواحد للمعاني الكثيرة، وقد كان الجاحظ من أوائل من التفت إلى تمتع ألفاظ القرآن بهذه الخاصية، بل ألف في ذلك كتاباً هو (أي القرآن) والذى يقول عنه "ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد، والفضول والاستعارات فإذا قراتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة، على الذي كتبته لك في باب الإيجاز وترك الفضول"[5].

وقد عبر الجاحظ عن خاصية الشمول، وربط بينها وبين الإيجاز، والذي سوف يتناوله الرماني فيما بعد بالبحث كأحد وجوه البلاغة التي تتعلق بالجملة.

---

١ ـ البلد: ٣.
٢ ـ الزمخشرى، الكشاف، ٧٥٤/٤.
٣ ـ يوسف: ٣٢.
٤ ـ الزمخشرى، الكشاف، ٤٦٦/٢، ٤٦٧.
٥ ـ الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.

وأول تطبيقات الجاحظ لهذه الخاصية على ألفاظ القرآن أورده في كتاب آي القرآن والذي لم يتبق لنا منه غير هذين المثالين "فمنها قوله حين وصف خمر أهل الجنة (لا يصدعون عنها ولا ينزفون) وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا. وقوله عز وجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة فقال (لا مقطوعة ولا ممنوعة) جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني"[١].

وقد ضاع الكتاب الذي أورد فيه الجاحظ العديد من الأمثلة على شمول ألفاظ القرآن، كما يبدو من قوله "وهنا كثير قد دللتك عليه فإن أردته فموضعه مشهور"[٢].

وبالرغم من عدم وجود كتاب آي القرآن بين أيدينا، فإنه لا يزال لدينا بعض الأمثلة القرآنية التي تعرض لها الجاحظ ببيان شمول ألفاظها للمعاني الكثيرة.

يقول الجاحظ في قوله تعالى (قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين)[٣] "فاشتق لكل صائد، وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد وشاهين وزرق ويؤيؤ وباشق وعناق الأرض من اسم الكلب، وهذا يدل على أنه أعمها نفعاً، وأبعدها صيتاً، وأنبهها ذكراً"[٤].

ويقول الجاحظ " قالت الحكماء إنما تبنى المدائن على الماء، والكلأ، والمحتطب، فجمع بقوله (أخرج منها ماءها ومرعاها) النجم، والشجر، والملح، واليقطين، والبقل، والعشب، فذكر ما يقوم على ساق، وما يتفنن، وما يتسطح وكل ذلك مرعى ثم قال على النسق (متاعا لكم ولأنعامكم) فجمع بين الشجر والماء والكلأ والماعون كله لأن الملح لا يكون إلا بالماء ولا تكون النار إلا من الشجر"[٥].

١- الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.
٢- الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.
٣- المائدة: ٥.
٤- الجاحظ، ١٨٧/٢.
٥- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٣/٣.

الفصل الثالث

أسس الإمتــــاع

الفصل الثالث

أسس الإمتـــاع

أولاً: الانسجام الصوتي

يربط ابن جني البلاغة بالانسجام الصوتي ويرى أن العرب البلغاء لديهم من الفطرة السليمة ما يمكنهم من أن يستخدموا لغتهم استخداماً متناغماً من الناحية الصوتية، وتطرد هذه الظاهرة بحيث يصبح الانسجام الصوتي بما يحققه من متعة اساسا لبلاغة الكلام

يقول ابن جني "وكذلك ايضا لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقي ما يرد عنها، وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا، لأنا لا نكاد نرى بدويا، فصيحاً، وإن نحن آنسنا منه فصاحة في كلامه، لم نكد نعلم ما يفسد ذلك ويقدح فيه وينال ويغض منه.

وقد كان طرأ علينا أحد من يدعي الفصاحة البدوية ويتباعد عن الضعفة الحضرية فتلقينا أكثر كلامه بالقبول له، وميزناه تمييزاً حسن في النفوس موقعه، إلى ان انشدني يوماً شعراً لنفسه يقول في بعض قوافيه: أشئؤها، وأداؤها، بوزن أشععها، وادععها، فجمع بين الهمزتين كما ترى، واستأنف من ذلك ما لا أصل له، ولا قياس يسوغه. نعم، وأبدل إلى الهمز حرفا لا حظ للهمز له، بضد ما يجب، لأنه لو التقت همزتان عن وجوب صنعة للزم تغيير إحداهما فكيف ان يقلب إلى الهمز قلبا ساذجاً من غير صنعة، ما لا حظ له من الهمز، ثم يحقق الهمزتين جميعاً هذا ما لا يبيحه قياس، ولا ورد بمثله سماع"[١].

يرصد ابن جني ظاهرة فساد اللغة التي تسربت حتى إلى أهل الوبر المشهورين بالفصاحة، ويجعل الانسجام الصوتي مقياساً يستدل به على ذلك، فهذا الرجل الذي ادعى الفصاحة حتى كاد أن يصدقه ابن جني، لم يميز - لفساد لغته - بين ما يجب مراعاته من أصول الانسجام الصوتي في اللغة وما لا يجب، حتى إنه جمع بين حرفي (الهمزة) وحققهما، في حين أن أسس الإمتاع اللغوي تقتضي منه غير ذلك.

١- ابن جنى، الخصائص، ٢/٧، ٨.
أشئؤها: مضارع شأى القوم سبقهم. وصوابه أشأها. أداؤها: من دأوت الصيد إذا اختلته. وصوابه أدآها.

والقرآن الكريم استطاع ببلاغته وما تضمنته من حسن أداء أن يراعي أسس الإمتاع إلى أقصى درجة حتى وصل إلى حد الإعجاز.

ويري المعتزلة أن القرآن الكريم قد استطاع أن يحقق الإمتاع والتأثير عن طريق عدة عناصر اجتمعت فيه ويأتي على رأسها الانسجام الصوتي

يقول الجاحظ " البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق، وتكميل الحروف، وإقامة الوزن، وأن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتثنى، به الأعناق، وتزين به المعانى"[١].

ومن هنا ينقل لنا الجاحظ عن أستاذه النظام حرصه الشديد على تجنب حرف الراء "إذ كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وانه لا بد من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطوال.. ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان، وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه، ويناضله ويساجله، ويتأتى لستره، والراحة من هجنته، حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمل"[٢].

واصرار واصل بن عطاء - لدرجة المعاناة التي يصورها لنا الجاحظ - على تجنب اللثغ، يبين لنا اهتمام المعتزلة - منذ بداياتهم الأولى - بحسن الأداء وضرورته في إقامة الحجة، وإذا كان القرآن حجة فلزم له أداء حسن.

---

[١]- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤/١

[٢]- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤/١، ١٥.

والرماني يشير في معرض المقارنة بين قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة)[١] وقولهم (القتل انفى للقتل) إلى ما تتميز به الآية من "الحسن بتأليف الحروف المتلائمة"[٢].

والقرآن الكرم يتمتع بانسجام صوتي بالغ وكان مشركو مكة أول من احسوا بالتناغم الصوتي في القرآن ومن هنا وصفوه بأنه شعر وسجع (ويقولون ائنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين)[٣].

(بل قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما ارسل الأولون.ما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها افهم يؤمنون)[٤].

(أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون. قل تربصوا فإني معكم من المتربصين)[٥].

والقرآن الكريم نفى الشعر والسجع عنه في غير موضع فمن ذلك قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين)[٦].

وقوله تعالى (وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين)[٧].

ويبدو أن اتفاق بعض آيات القرآن مع الأوزان الشعرية كان أحد الأسباب التي أدت إلى اتهام القرآن بالشعر والأمثلة على ذلك عديدة رصدها السكاكى "فيه من بحر الطويل من صحيحه (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ووزنه فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن.

---

[١] البقرة: ١٧٩.

[٢]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن ص ٧٢.

[٣]- الصافات: ٣٦، ٣٧.

[٤]- الأنبياء: ٥، ٦.

[٥]- الطور: ٣٠، ٣١.

[٦]- يس: ٦٩.

[٧]- الحاقة: ٤١-٤٣.

ومن مجزوء (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ووزنه فعلن مفاعيلن فعولن مفاعلن.

ومن بحر المديد (واصنع الفلك بأعيننا) ووزنه فاعلاتن فعلن فعلن

ومن بحر البسيط (ليقضي الله أمرأ كان مفعولا) ووزنه مفاعلن فاعلن مستفعلن فعلن

ومن بحر الوافر (ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين)

ووزنه مفاعلتن مفاعيلن فعولن مفاعلتن مفاعيلن فعولن

ومن بحر الكامل (والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)

ووزنه مستفعلن مستفعلن متفاعلن مستفعلان

ومن بحر الهزج من مجزوئه (تالله لقد آثرك الله علينا)ووزنه مفعول مفاعيل فعولن

ونظيره (القوه على وجه أبي يأت بصيرا)

ومن بحر الرجز (دانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا) ووزنه مفتعلن مفاعلن مفاعلن مفاعلن مفعولن

ومن بحر الرمل (وجفان كالجواب وقدور راسيات) ووزنه فعلاتن فاعلاتن فعلاتن فعلاتن

ونظيره (ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك)

ومن بحر السريع (قال فما خطبك يا سامري)ووزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن

ونظيره (نقذف بالحق على الباطل)ومنه (أوكالذي مر على قرية)

ومن بحر المنسرح (إنا خلقنا الإنسان من نطفة) ووزنه مستفعلن مفعولات مستفعلن

ومن بحر الخفيف (ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم) ووزنه فعلاتن مفاعلن فعلاتن فعلاتن مفاعلن فاعلاتن

ومنه (لايكادون يفقهون حديثا) وكذا (قال يا قوم هؤلاء بناتي)

ومن بحر المضارع من مجزوء (يوم التناد يوم تولون مدبرين)

ووزنه مفعول فاعلات مفاعيل فاعلاتن

ومن بحر المقتضب (في قلوبهم مرض) ووزنه فاعلات مفتعلن

ومن بحر المجتث (مطوعين من المؤمنين في الصدقات) ووزنه مستفعلن فعلاتن مفاعلن فعلاتن

ومن بحر المتقارب (وأملي لهم إن كيدي متين) ووزنه فعولن فعولن فعولن فعولن[١].

وقد قام المعتزلة بجهد بالغ لنفي الشعر عن القرآن يقول الجاحظ "اعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس، وخطبهم، ورسائلهم، لوجدت فيها مثل مستفعلن فاعلن كثيراً، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً، ولو أن رجلاً من الباعة صاح: من يشتري باذنجان، لقد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفعولان فكيف يكون هذا شعراً، وصاحبه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام، وإذا جاء المقدار الذي يعلم أنه من نتاج الشعر، والمعرفة بالأوزان، والقصد إليها، كان ذلك شعراً وهذا قريب والجواب فيه سهل بحمد الله.

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٥٩٩، ٦٠١.

وسمعت غلاما لصديق لي وكان قد سقى بطنه يقول لغلمان مولاه: اذهبوا بي إلى الطبيب، وقولوا قد اكتوى، وهذا الكلام يخرج وزنه فاعلات مفاعلن مرتين وقدعلمت أن هذا الغلام لم يخطر بباله قط أن يقول بيت شعر أبداً، ومثل هذا كثير لو تتبعته في كلام حاشيتك وغلمانك لوجدته"[١].

وكما اجتهد المعتزلة في نفي الشعر عن القرآن كان لهم دور ملموس في الكشف عن منابع الانسجام الصوتي فكان منها.

١- التلاؤم

حرص النقاد العرب على تحقيق الإمتاع فى اللفظ المفرد، حين يلفظه المتكلم ويستمع إليه المتلقي، وحددوا وجوها يتحقق بها الإمتاع فى اللفظ رأوها تدخل فى باب الفصاحة، وأول هذه الشروط أن يكون اللفظ متناسباً فى مخارج أصواته حروفه.

يقول بشر بن المعتمر متحدثا عن اللفظ" ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً قصداً، وخفيفا على اللسان سهلاً، وإياك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذى يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك، ومن أراد معنى كريماً فليلتمس له لفظا كريما"[٢]

ويوصى بشر بن المعتمر المتكلم بأن "يكون لفظك رشيقاً عذبا، وفخما سهلا"[٣].

وقد عنى الجاحظ بصوتيات اللغة العربية بل ببعض اللغات الأخرى إذ "لكل لغة حروف تدور فى أكثر كلامها، كنحو استعمال الروم للسين، واستعمال الجرامقة للعين"[٤].

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٢٨٨-٢٨٩.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٣٦.

٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٣٦.

٤- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٦٤.

وقد انتقل الجاحظ للحديث عن الانسجام الصوتي في الحروف فقال " فأما اقتران الحروف، فإن الجيم لا تقارن الظاء، ولا السين، ولا الضاد، ولا الذال، بتقديم ولا تأخير"[١].

كذلك رأى الجاحظ أن الانسجام الصوتي فى النثر هو الأساس الذى يكون به الكلام بليغا، فقد وصف طريقة الكتاب بأنها أمثل طريقة فى البلاغة لأنهم "قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطا سوقيا"[٢].

والتلاؤم كما يكون في حروف الكلمة الواحدة يكون في كلمات الجملة بعد ذلك، وذلك أن "من ألفاظ العرب ألفاظا تتنافر، وإن كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه. فمن ذلك قول الشاعر.

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر[٣]

ويشرح الجاحظ الانسجام الصوتي والتنافر فيقول "إذا كان الشعر مستكرهاً

وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضياً موافقاً، كان على اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مؤونة.

وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراغا واحداً وسبك سبكا واحداً فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان"[٤].

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٩/١.
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٧/١.
٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٥/١.
٤- الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٦/١، ٦٧.

ويقول " وكذلك حروف الكلام وأجزاء الشعر من البيت تراها متفقة ملساً ولينة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرهه، تشق على اللسان وتكده والأخرى تراها سهلة لينة، ورطبة متواتية، سلسة النظام، خفيفة على اللسان حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد"[١].

وقد استفاد الرمانى بملاحظات الجاحظ فى الانسجام الصوتي، وعدها أحد وجوه البلاغة العشرة، وأطلق عليه اسم التلاؤم وعرفه فقال " التلاؤم نقيض التنافر والتلاؤم تعديل الحروف فى التأليف"[٢].

وعلى هذا الأساس قسم الرماني التأليف باعتبار التلاؤم إلى ثلاثة أوجه "متنافر، ومتلائم فى الطبقة الوسطى، ومتلائم فى الطبقة العليا"[٣] وهو القرآن

ومما يدعم تأثر الرماني بالجاحظ اعتماده على نفس الشواهد التى ذكرها الجاحظ من قبل، بل تكاد تكون تعليقاته نفس تعليقات الجاحظ، يقول الرماني "فالتأليف المتنافر كقول الشاعر

وقبر حرب بمكان قفر   وليس قرب قبر حرب قبر.

وذكروا أن هذا من أشعار الجن، لأنه لا يتهيأ لأحد أن ينشده ثلاث مرات، فلا يتتعتع، وإنما السبب فى ذلك ما ذكرنا من تنافر الحروف"[٤].

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٧/١.

٢- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٧.

٣- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٧.

٤- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٧.

وقد اعتبر الرماني أن القرآن كله هو النموذج الأمثل للمتلائم فى الطبقة العليا ويمكن الاعتماد فى الإحساس به على الإحساس الفني عند بعض الناس "كما أن بعضهم أشد إحساساً بتمييز الموزون فى الشعر من المكسور"[1].

وهذا يذكرنا بموقف السكاكي من قضية الإعجاز والتذوق، أن إعجاز القرآن "يدرك، ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة"[2].

وقد بين الرماني العلة وراء اعتبار الانسجام الصوتي أساساً فى الإمتاع، الذى هو بدوره أساس من أسس الإعجاز القرآني فقال "والسبب فى التلاؤم تعديل الحروف فى التأليف، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما، وأما التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك فى الاعتدال، ولذلك وقع فى الكلام الإدغام والإبدال.

والفائدة فى التلاؤم حسن الكلام فى السمع، وسهولته فى اللفظ، وتقبل المعنى له فى النفس، لما يرد عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة ومثل ذلك مثل قراءة الكتاب فى أحسن ما يكون من الحرف والخط، وقراءته فى أقبح ما يكون من الحرف والخط، فذلك متفاوت فى الصورة، وإن كانت المعاني واحدة.

ومخارج الحروف مختلفة، فمنها ما هو من أقصى الحلق، ومنها ما هو من أدنى الفم، ومنها ما هو فى الوسائط بين ذلك والتلاؤم فى التعديل من غير بعد شديد أو قرب شديد وذلك يظهر بسهولته على اللسان، وحسنه فى الأسماع، وتقبله فى الطباع، فإذا

---

[1]- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٨.

[2]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤١٦.

انضاف إلى ذلك حسن البيان، في صحة البرهان، في أعلى الطبقات، ظهر الإعجاز للجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام، كما تظهر له أعلى طبقات الشعر من أدناها إذا تفاوت ما بينهما، وقد عم التحدي به للجميع لرفع الإشكال، وجاء على جهة الإخبار بأنه لا تقع المعارضة لأجل الإعجاز"[١] .

وعندما يقارن الرماني بين قوله : القتل أنفى للقتل، وقوله تعالى (ولكم في القصاص حياة)[٢] يرى أن التعبير القرآني يتفوق لعدة أسباب منها حسن التأليف بالحروف المتلائمة يقول "وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس، وموجود في اللفظ: فإن الخروج من الفاء إلى اللام، أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، لبعد الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء، أعدل من الخروج من الألف إلى اللام"[٣] .

ويرى السكاكي أن فصاحة الكلام ترجع إلى ثلاثة أمور

الأول: دورانها في كلام العرب الفصحاء، والثاني: أن تكون جارية على قوانين اللغة، والثالث: خلوها من التنافر، يقول السكاكي "وأما الفصاحة فهي قسمان: راجع إلى المعنى وهو خلوص الكلام عن التعقيد، وراجع إلى اللفظ وهو أن تكون الكلمة عربية أصلية وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيتهم أدور، واستعمالهم لها أكثر، لا مما أحدثها المولدون، ولا مما أخطأت فيه العامة، وأن تكون أجرى على قوانين اللغة، وأن تكون سليمة عن التنافر"[٤] .

ويبدو في هذا النص اختلاط جانب الإبانة بجانب الإمتاع.

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٨، ٨٩.

٢- البقرة: ١٧٩.

٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٢.

٤- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤١٦.

وقد حلل السكاكى الفصاحة اللفظية فى قوله تعالى (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين)[١] فقال: "فألفاظها على ما ترى عربية، مستعملة، جارية على قوانين اللغة، سليمة عن التنافر بعيدة عن البشاعة، عذبة على العذبات، سليسة على الأسلات، كل منها كالماء فى السلاسة، وكالعسل فى الحلاوة، وكالنسيم فى الرقة"[٢].

٢- الفواصل

ويعرف الرماني الفواصل "بأنها حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني"[٣].

والفائدة فيها "دلالتها على المقاطع وتحسينها الكلام بالتشاكل، وإبداؤها فى الآي بالنظائر"[٤].

وتعريف الفواصل يجعلها تقترب من حد السجع الذي اشتهر به الكهان في الجاهلية، مما يتيح الفرصة للطاعنين على القرآن ان يتهموه بأنه "قول كاهن" ومن هنا فقد أثيرت قضية التفريق بين الفواصل والأسجاع.

---

[١]- هود: ٤٤.

[٢]- السكاكى مفتاح العلوم، ص٤١٦.

[٣]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٩.

[٤]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٩١.

فالجاحظ رغم أنه يرى أن السجع من محاسن الكلام وبه تكلم الخلفاء والفضلاء[١] فإنه يرى أن القرآن الكريم جاء خاليا من السجع "خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع"[٢].

وقد فرق الرماني بين الفواصل والسجع على أساس المعنى فقال "والفواصل بلاغة، والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وهو قلب ما توجبه الحكمة في الدلالة، إذ كان الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنة لأنه تكلف من غير الوجه الذي توجبه الحكمة. ومثله مثل من رصع تاجا ثم البسه زنجيا ساقطاً أو نظم قلادة در ثم البسها كلباً.

وقبح ذلك وعيبه بين لمن له أدنى فهم، فمن ذلك ما يحكى عن بعض الكهان :والأرض والسماء،والغراب الواقعة بنقعاء، لقد نفر المجد إلى الشعراء

ومنه ما يحكى عن مسيلمة الكذاب : يا ضفدع نقي كما تنقين، لا الماء تكدرين ولا النهر تفارقين.

فهذا اغث كلام يكون واسخفه، وقد بينا علته، وهو تكلف المعاني من أجله وجعلها تابعة له من غير أن يبالي المتكلم بها ما كانت"[٣] ونلاحظ في كلام الرماني أن الإبانة هي الفيصل بين السجع المذموم، والفواصل المحمودة، وقد حاول الرماني التدليل على صحة رايه بالرجوع إلى الأصل اللغوي لكلمة السجع حيث مرد الكلمة إلى سجع الحمامة "وذلك أنه ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة، كما ليس في سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة، إذ كان

١- الجاحظ، البيان والتبيين ١/٣٨٤، ٣٩٧.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٣٨٣.

٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٩، ٩٠.

المعنى لما تكلف من غير وجه الحاجة إليه، والفائدة فيه، لم يعتد به، فصار بمنزلة ما ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة"[1].

وقد قسم الرماني الفواصل إلى قسمين: "أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة

فالحروف المتجانسة كقوله تعالى (طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى) الآيات، وكقوله (والطور وكتاب مسطور) الآيات.

وأما الحروف المتقاربة فكالميم من النون كقوله تعالى (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين)، وكالدال مع الياء نحو (ق والقرآن المجيد) ثم قال (هذا شيء عجيب) وإنما حسن في الفواصل الحروف المتقاربة لأنه يكتنف الكلام من البيان ما يدل على المراد في تمييز الفواصل والمقاطع لما فيه من البلاغة وحسن العبارة"[2].

والرماني هنا يحاول الوقوف على منابع الانسجام الصوتي في القرآن مع التمييز الدقيق بينها.

٣-البديع

لبعض الوجوه البديعية دور في تحقيق الانسجام الصوتي في القرآن فمن ذلك.

ا-الجناس

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وجئتك من سبأ بنبأ يقين)[3] وقوله من سبأ بنبأ من جنس الكلام الذي سماه المحدثون البديع، وهو من محاسن الكلام الذي يتعلق باللفظ، بشرط أن يجيء مطبوعاً. أو يصنعه عالم بجوهر الكلام يحفظ معه صحة المعنى

---

[1]- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٠.

[2]- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٠، ٩١.

[3]- النمل: ٢٢.

وسداده، ولقد جاء ههنا زائداً على الصحة، فحسن وبدع لفظا ومعنى. ألا ترى أنه لو وضع مكان بنبإ بخبر، لكان المعني صحيحا، وهو كما جاء أصح، لما في النبإ من الزيادة التي يطابقها وصف الحال"[١].

والزمخشري وإن كان يذكر محاسن الجناس، وما يعطيه من انسجام صوتي، فإنه يشترط فيه ما اشترطه من قبل هو والرماني في الفواصل من عدم الحيف على المعنى.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين)[٢] "ولما ذكرنا من المعاني والنكت استفصح علماء البيان هذه الآية ورقصوا لها رؤوسهم، لا لتجانس الكلمتين، وهما قوله (ابلعي)، (اقلعي)وذلك وإن كان لا يخلي الكلام من حسن، فهو كغير الملتفت إليه بإزاء تلك المحاسن التي هي اللب وما عداها قشور"[٣].

ويطبق الزمخشري هذا القانون على ما ورد في آيات القرآن الكريم من الجناس فيقول في تفسير قوله تعالى (وقال يا أسفى على يوسف)[٤] "والتجانس بين لفظتي الأسف ويوسف مما يقع مطبوعاً غير متعمل فيملح ويبدع، ونحوه (اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم)، (وهم ينهون عنه وينأون عنه)، (يحسبون أنهم يحسنون)، (من سبإ بنبإ)[٥].

ويتفق السكاكي مع الزمخشري والرماني في ضرورة الاهتمام بالمعنى فبعد أن ذكر أنواعا من الجناس في القرآن كقوله تعالى (قال إني لعملكم من القالين)[٦] وقوله تعالى

١- الزمخشري، الكشاف، ٣/٣٦٠.
٢- هود: ٤٤.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٢/٣٩٨.
٤- يوسف: ٨٤.
٥- الزمخشري، الكشاف، ٢/٤٩٦.
٦- الشعراء: ١٦٨.

(وجنى الجنتين دان)[١] وقوله تعالى (فأقم وجهك للدين القيم)[٢]، وقوله تعالى (فروح وريحان)[٣]، وبعد أن يتحدث عن الأسجاع والترصيع والقلب يقول السكاكي: "وأصل الحسن في جميع ذلك أن تكون الألفاظ توابع للمعاني، لا أن تكون المعاني لها توابع أعني ألا تكون متكلفة، ويورد الأصحاب ههنا أنواعا، مثل كون الحروف منقوطة أو غير منقوطة، أو البعض منقوطا والبعض غير منقوط بالسوية، فلك أن تستخرج من هذا القبيل ما شئت، وتلقب كلا من ذلك بما أحببت "[٤].

ب- الترصيع

ومن البديع الذي يعمل على الانسجام الصوتي في القرآن الترصيع ويعرفه السكاكي بقوله "هو أن تكون الألفاظ مستوية الأوزان متفقة الأعجاز أو متقاربتها"[٥].

ويضرب السكاكي أمثلة على الترصيع "كقوله عز اسمه: (إن إلينا إيابهم. ثم إن علينا حسابهم)، وقوله : (إن الأبرار لفي نعيم. وإن الفجار لفي جحيم)، وكقوله : (وآتيناهما الكتاب المستبين. وهديناهما الصراط المستقيم)"[٦].

وهكذا نجد أن منابع الانسجام الصوتي في القرآن متنوعة وقد اشتغل المعتزلة بشرحها وبيانها.

١- الرحمن: ٥٤.
٢- الروم: ٤٣
٣- الواقعة: ٨٩.
٤- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٣٢.
٥- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤٣١.
٦- السكاكي مفتاح العلوم، ص٤٣١، ٤٣٢.

ثانيا: الدلالات الموحية

الدلالات الموحية هي الدلالات الغنية بالظلال والإيماءات التي تتفاعل معها النفس، وتتأثر بها مما يكسب التعبيرات غنى وثراء يفيضان على النفس متعة وتأثيراً.

"فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة، وقد عراها من الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق تقشعر منه الجلود وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها، وعقائدها الراسخة فيها ؛ فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمته ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاة، وكفرهم إيمانا"[١].

والإيحاء لا يعنى الدلالة المعجمية للكلمة، أو الصورة، أو الأسلوب، وإنما ما يحيط بذلك كله من ظلال ومعان مؤثرة في النفس.

والقرآن مليء بعناصر الإيحاء التى اهتم بإبرازها المعتزلة فمنها.

١- اللفظ

وقد وقفنا سابقا أمام اللفظة القرآنية لكن دراستنا لها الآن تختلف عما قدمناه إذ إنها تعنى بالإيحاءات التي تشتمل عليه اللفظة القرآنية، وما أغناها من إيحاءات، فالقرآن هو الكتاب الذى قوم النفوس وهذبها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بقوة التأثير فيها، و السبيل إلى هذا التأثير ملء هذه النفوس بظلال المعانى.

وقد اهتم المعتزلة بهذا الجانب من الدراسات اللفظية وقد وقف الزمخشري أمام العديد من الألفاظ القرآنية محاولا أن يصور لنا بحسه البلاغي ما تشتمل عليه هذا الألفاظ من دلالات غنية موحية.

١- الخطابى، بيان إعجاز القرآن، ص٦٤.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون)[١] "(وعاقبة الدار) العاقبة الحسنى التي خلق الله تعالى هذه الدار لها. وهذا طريق من الإنذار لطيف المسلك فيه إنصاف في المقال وأدب حسن، مع تضمن شدة الوعيد، والوثوق بأن المنذر محق والمنذر مبطل"[٢].

فالزمخشرى لا يقف عند الدلالة المعجمية لقوله (عاقبة الدار) وإنما يوضح ما اشتمل عليه التعبير من معانى الوعيد والإنصاف والتحقيق.

ويقف الزمخشري عند كلمة (أخيه) من قوله تعالى (فمن عفي له من أخيه شيء)[٣] فيرى أن القرآن إختار هذه الكلمة على وجه الخصوص لما تتضمنه من إيحاءات، وإذا كان المقصود بالكلمة في الآية (وليّ المقتول) إلا انه اختار هذه الكلمة "لأنه لابسه، من قبل أنه وليّ الدم ومطالبه به، كما تقول للرجل : قل لصاحبك كذا لمن بينه وبينه أدنى ملابسة أو ذكره بلفظ الأخوة، ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية والإسلام"[٤].

أما كلمة (الخرطوم) فإنها تخرج عن معناها الحرفي إلى فيض هائل من الدلالات الموحية إذا ما جاءت في النص القرآني، ولا سيما إذا ما اقترنت بما يعادلها من ألفاظ لا تقل عنها إيحاء وتأثيراً ترتقى بالنص إلى درجة الإعجاز، وهذا ما كشف لنا عنه الزمخشري في تفسير قوله تعالى (سنسمه على الخرطوم)[٥] "فعبر بالوسم على الخرطوم عن غاية الإذلال والإهانة، لأن السمة على الوجه شين وإذالة، فكيف بها على أكرم موضع منه، ولقد وسم

١- الأنعام: ١٣٥.

٢- الزمخشرى، الكشاف، ٢/٩٨.

٣- البقرة: ١٧٨.

٤- الزمخشرى، الكشاف، ١/٢٢١.

٥- ن: ١٦.

العباس أباعر في وجوهها، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم (أكرموا الوجوه) فوسمها في جواعرها،وفي لفظ الخرطوم : استخفاف به واستهانة"[١] .

ويستعين الزمخشري بثقافته اللغوية العميقة في الكشف عن إيحاءات الألفاظ التي تكمن في الجذور اللغوية للفظ، فكلمة (البارئ) يمكن أن يشعر القارئ بما توحيه داخل النص إذا كشف له الزمخشري عن معناها اللغوي العميق.

يقول في تفسير قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم)[٢] "فإن قلت: من أين اختص هذا الموضع بذكر البارئ ؟ قلت: البارئ هو الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) ومتميزاً بعضه من بعضه، بالأشكال المختلفة، والصور المتباينة، فكان فيه تقريع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم، الذي برأهم بلطف حكمته على الأشكال المختلفة، أبرياء من التفاوت والتنافر، إلى عبادة البقرة التي هي مثل في الغباوة والبلادة - في أمثال العرب : أبلد من ثور - حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله، ونزول أمره بأن يفك ما ركبه من خلقهم، وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم، حين لم يشكروا النعمة في ذلك، وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها"[٣] .

ويعمد الزمخشري في بعض الأحيان إلى المقارنة بين اللفظ القرآني وبين غيره، بغية الكشف عما يحققه اللفظ القرآني من إيحاءات دون سواه، يقول في تفسير قوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى)[٤] " بهذا الإطلاق وبهذا التصريح وحيث لم يقل: وزل آدم وأخطأ وما أشبه ذلك مما يعبر به عن الزلات والفرطات، فيه لطف بالمكلفين، ومزجرة بليغة، وموعظة كافة، وكأنه قيل لهم: انظروا واعتبروا كيف نعيت على النبي المعصوم، حبيب الله

١- الزمخشري، الكشاف، ٥٨٨/٤.   إذالة: إهانة

٢- البقرة: ٥٤.

٣- الزمخشري، الكشاف، ١/ ١٤٠، ١٤١.

٤- طه: ١٢١.

الذي لا يجوز عليه إلا اقتراف الصغيرة غير المنفرة زلته بهذه الغلطة وبهذا اللفظ الشنيع، فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من السيئات والصغائر، فضلا أن تجسروا على التورط في الكبائر"[١].

وهذا التحليل نجده في التفرقة بين الكلمات الآتية "طبن، سمحن، وهبن" إذ اختار القرآن الكلمة الأولى لما فيها من دلالة موحية.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا)[٢] "وفي الآية دليل على ضيق المسلك في ذلك، ووجوب الاحتياط، حيث بنى الشرط على طيب النفس، فقيل: فإن طبن، ولم يقل: فإن وهبن أو سمحن إعلاماً بأن المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة"[٣].

وقد خرج الزمخشري من إيحاء الكلمة باستنباط الحكم الفقهي وهذا مما أفاضت به إيحاءات الكلمة.

ويقول الزمخشري كذلك مفرقا بين كلمتي القصم والكسر في تفسير قوله تعالى (وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوما آخرين)[٤] "(وكم قصمنا من قرية) واردة عن غضب شديد، ومنادية على سخط عظيم، لأن القصم أفظع الكسر، وهو الكسر الذي يبين تلاؤم الأجزاء بخلاف الكسر"[٥].

١- الزمخشري، الكشاف، ٣/٩٤.
٢- النساء: ٤.
٣- الزمخشري، الكشاف، ١/٤٧١.
٤- الأنبياء: ١١.
٥- الزمخشري، الكشاف، ٣/١٠٥.

ويربط الزمخشري في تفسير قوله تعالى (لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون)[١] بين إيحاء اللفظ وما أثر من أقوال الصحابة والتابعين يقول (لبئس ما كانوا يصنعون)كأنهم جعلوا آثم من مرتكبي المناكير، لأن كل عامل لا يسمى صانعاً، ولا كل عمل يسمى صناعة، حتى يتمكن فيه ويتدرب، وينسب إليه، وكأن المعنى في ذلك أن مواقع المعصية معه الشهوة التي تدعوه إليها، وتحمله على ارتكابها، وأما الذي ينهاه فلا شهوة معه في فعل غيره، فإذا فرط في الإنكار كان أشد حالاً من المواقع، ولعمري إن هذه الآية مما يقذ السامع، وينعي على العلماء توانيهم، وعن ابن عباس رضي الله عنهما : هي أشد آية في القرآن. وعن الضحاك : ما في القرآن آية أخوف عندي منها"[٢].

٢-الصورة

مر بنا مناقشة الجاحظ لقوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين)[٣] ورأينا أن بلاغة الآية عند الجاحظ تكمن فى إبانتها عن المعنى المراد فى أدق تعبير إذ أن رءوس الشياطين صارت فى النفوس أبين ما يكون، لذا كان التشبيه بها يخرج الأغمض إلى الأبين والأوضح.

فأساس بلاغة الآية عند الجاحظ هو (الإبانة)[٤].

لكن القاضي عبد الجبار يجمع إلى أساس الإبانة أساسا اخر من أسس البلاغة التي اعتمد عليها الإعجاز وهو (الإيحاء) فيقول " فأما قوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين) فالغرض معقول لأهل اللغة، لأنهم إذا عرفوا فى الجملة أن خلق الشياطين فيه تشويه، وفى الطباع عنه نفار، لم يمنع أن يزجرهم عن المعاصي بذكر النار وأطعمتها، ويشبه طلعها

١- المائدة: ٦٣.

٢- الزمخشرى، الكشاف، ١/٦٥٤.

٣- الصافات: ٦٥.

٤- الجاحظ، الحيوان، ٦/٢١١، ٢١٢، ٢١٣.

بـذلك، وربمـا كـان التمثيـل بمثـل هـذه الأمـور التـى يـذهب القلـب منهـا مـذاهب مختلفـة، لخروجها عن طريقة المشاهدة أبلغ"[1].

فبلاغة الآية عند القاضى عبد الجبار تنبع من تأثيرها فى النفس حيث "يـذهب القلب منها مذاهب مختلفة" فهي تعتمد على الإيحاء.

ونستطيع أن نجد في تفسير الكشاف العديـد مـن جهـود الزمخشـري في بيـان إيحـاء الصورة وتأثيرها فى النفس.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (ولما سكت عن موسى الغضب)[2] "هـذا مثـل كأن الغضب كان يغريه على ما فعل، ويقول له: قل لقومك كذا، وألـق الألـواح، وجـر بـرأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك، وقطع الإغراء، ولم يستحسن هذه الكلمـة ولم يستفصحها كل ذي طبع سليم، وذوق صحيح إلا لذلك ولأنه من قبيـل شعب البلاغـة. وإلا فما لقـراءة معاوية بن قرة : ولما سكن عن موسى الغضب، لا تجد النفس عنـدها شيئا مـن تلـك الهـزة وطرفا من تلك الروعة"[3].

ونلمح في تحليل الزمخشري السابق اعتماده على مقارنة الصورة القرآنية بـبعض الصور المقترحة وبيان أوجه تفوق الصورة القرآنية لما تعطيه من الإيحاءات.

وفي موضـع آخـر يـربط الزمخشـري الصـورة القرآنيـة بالصـورة الواقعيـة محـاولاً تحديد منبع الجمال في هذه الصورة.

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٤٠٦/١٦.
[2]- الأعراف: ١٥٤.
[3]- الزمخشرى، الكشاف، ١٦٣/٢.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون)[١] يقول " يبسطون إليهم أيدهم يقولون هاتوا أرواحكم أخرجوها إلينا من أجسامكم، وهذه عبارة عن العنف في السياق، والإلحاح والتشديد في الإرهاق، من غير تنفيث وإمهال، وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم المسلط، يبسط يده إلى من عليه الحق، ويعنف عليه في المطالبة، ولا يمهله ويقول له أخرج إلى ما لي عليك الساعة، ولا أريم مكاني حتى أنزعه من أحداقك"[٢].

وإذا كانت الدلالة الموحية تمارس التأثير عن طريق ملء النفس ببعض المعاني الزائدة عن المعاني المباشرة التي تحملها الألفاظ والعبارات والصور، كالجمال والقبح والضآلة والعظم فإنها تمارس كذلك التأثير عن طريق إثارة النفس بشعور معين كالتنفير والتشويق والتهويل وعادة ما يستخدم النص القرآني مثل هذه الدلالات في آيات الوعد أو آيات الوعيد.

وقد عرض الرماني لكثير من الآيات التي تتضمن تلك الدلالات المثيرة للأحاسيس

وهو في ذلك يتبع المنهج الذي اتبعه الزمخشري من مقارنة البيان القرآني بغيره من الأساليب البشرية فنراه يقول في تفسير قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)[٣] "حقيقة قدمنا هنا عمدنا، وقدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال،والمعنى الذي يجمعهما العدل لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدوم أبلغ لما بينا"[٤].

١- الأنعام: ٩٣.

٢- الزمخشري، الكشاف، ٢/٤٦.

٣- الفرقان: ٢٣.

٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٠.

وقد عرض الرماني كذلك للصورة القرآنية، وما تشتمل عليه من دلالة مثيرة للمشاعر متبعاً نفس المنهج الذي اتبعه الزمخشري

يقول في تفسير قوله تعالى (تميز من الغيظ)[١] "حقيقته : من شدة الغليان بالاتقاد، والاستعارة ابلغ منه، لأن مقدار شدة الغيظ على النفس محسوس، مدرك ما يدعو إليه من شدة الانتقام، فقد اجتمع شدة في النفس تدعو إلى شدة انتقام في الفعل، وفي ذاك أعظم الزجر واكبر الوعظ، وأول دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة "[٢].

ويقول الرماني :" وقال تعالى : (ذرني ومن خلقت وحيدا) ذرني ها هنا مستعار، وحقيقته: ذر عقابي ومن خلقت وحيداً بترك مسألتي فيه، إلا أنه أخرج لتفخيم الوعيد مخرج ذرني وإياه لأنه ابلغ، وإن كان الله تعالى لا يجوز عليه المنع، وإنما صار ابلغ لأنه لا منزلة من العقاب إلا وما يقدر الله تعالى عليها منها أعظم. وهذا أعظم ما يكون من الزجر.

وقال تعالى :(سنفرغ لكم أيها الثقلان) والله عز وجل لا يشغله شأن عن شأن، ولكن هذا ابلغ في الوعيد، وحقيقته سنعمد، إلا أنه لما كان الذي يعمد إلى شيء قد يقصر فيه لشغله بغيره معه وكان الفارغ له هو البالغ في الغالب مما يجري به التعارف، دللنا بذلك على المبالغة من الجهة التي هي أعرف عندنا لما كانت بهذه المنزلة، ليقع الزجر بالمبالغة التي هي أعرف عند العامة والخاصة موقع الحكمة"[٣].

٣-الحذف

وليس اللفظ وحده، أو الصورة وحدها، ما يعطى متعة الإيحاء فهناك أيضا الإيجاز عن طريق الحذف ويرى الدكتور كريم الوائلي أن الحذف يحقق الإيحاء على نحوين "أولهما : إيحاء النص بتعدد الدلالات المحذوفة، وثانيهما : إيحاء جمالي متصل بالنفس

[١]- الملك: ٨.

[٢]- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨٠.

[٣]- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٨١.

تخيلاً وتصوراً، ففي الأول : نكون إزاء لون من التوسع في الدلالة ، لأن إيجاز الحذف يكون التوسع في الدلالة أحد وظائفه .. وفي الثاني: يؤدي الحذف وظيفة التوضيح للمعاني التي يشوبها الغموض فإنها تشرك المتلقي في إكمال الصور التي توحيها سياقات النصوص، وتدخل مخيلة المتلقي وإحساساته وحدوسه في تخيل صورة المحذوف وتحديد دلالته"[1] .

ونستطيع أن نجد عند الرماني بياناً لدور الحذف في الإيحاء فمن ذلك قوله في حديثه عن الإيجاز "ومنه حذف الأجوبة، وهو أبلغ من الذكر، وما جاء منه في القرآن كثير كقوله جل ثناؤه: (ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى)، كأنه قيل: لكان هذا القرآن. ومنه: (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها) كأنه قيل: حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير. وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب في قولك: لو رأيت عليا بين الصفين، أبلغ من الذكر لما بيناه"[2] .

وقول الرماني "لأن النفس تذهب فيه كل مذهب "يلخص لنا مفهوم الدلالة الموحية إذ تقوم فيه النفس الإنسانية بعدم الاقتصار على المعنى اللغوي الدقيق، وإن كانت تعتمد عليه في إنتاج هذه الدلالات ومن ثم فقد رأى الخطابي أن قول الرماني جدير بأن يضمنه في رسالته عن إعجاز القرآن، فنقله بنصه وإن كان لم يذكر نسبته إلى الرماني بل اكتفى بقوله"وقد قيل"[3] .

١- د/كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، ص١١٨، ١١٩.
٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٧٠، ٧١.
٣- الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٤٧.

ويتحدث الرماني مرة ثانية عن الحذف ويرى أنه يأتي للمبالغة عن طريق الإيحاء "كقوله تعالى: (ولو ترى إذ وقفوا على النار) و(لو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب) ومنه: (ص، والقرآن ذي الذكر) كأنه قيل: لجاء الحق أو لعظم الأمر، أو لجاء بالصدق. كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفخيم. والحذف أبلغ من الذكر، لأن الذكر يقتصر على وجه والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفخيم"[١].

وقد قام الزمخشري بإبراز دور الحذف في الآيات القرآنية فمن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون)[٢] "ومفعول (تعلمون) متروك كأنه قيل: وأنتم من أهل العلم والمعرفة، والتوبيخ فيه آكد، أي أنتم: العرافون المميزون، ثم إن ما أنتم عليه في أمر ديانتكم من جعل الأصنام لله أنداداً هو غاية الجهل ونهاية سخافة العقل"[٣].

وإذا كانت الآية القرآنية السابقة قد اعتمدت على حذف المفعول فإن هناك أنماطا أخرى للحذف كما في قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين)[٤] وقد حلل الزمخشري الحذف في هذه الآية مبينا قيمته الإيحائية فقال "الضمير في (نزله) للقرآن ونحو هذا الإضمار - أعني إضمار ما لم يسبق ذكره - فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه، ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته "[٥].

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٧.
٢- البقرة: ٢٢.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٩٦/١.
٤- البقرة: ٩٧.
٥- الزمخشري، الكشاف، ١٦٩/١.

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون)[١] مبينا ما تضمنه الإيجاز من دلالات التخويف والتوبيخ: "ويوم نحشرهم ناصبه محذوف تقديره: ويوم نحشرهم كان كيت وكيت فترك ليبقي على الإبهام الذي هو داخل في التخويف (أين شركاؤكم) أي آلهتكم التي جعلتموها شركاء لله، وقوله (الذين كنتم تزعمون) معناه تزعمونهم شركاء فحذف المفعولان وقريء (يحشرهم)ثم (يقول) بالياء فيهما وإنما يقال لهم ذلك على وجه التوبيخ"[٢].

٤- التكرار

وإذا كان الحذف في النص القرآني يقوم بدوره كأداة في عملية الإيحاء والتأثير، فمن اللافت للنظر أن التكرار الذي يبدو نقيضا للحذف يقوم بنفس الدور من إنتاج دلالات موحية ومثيرة، وقد أوضح القرآن هذا الدور في قوله تعالى (وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا)[٣] يقول الزمخشري في معنى الآية: "وكما انزلنا عليك هؤلاء الآيات المضمنة للوعيد أنزلنا القرآن كله على هذه الوتيرة مكررين فيه آيات الوعيد، ليكونوا بحيث يراد منهم ترك المعاصي أو فعل الخير والطاعة"[٤].

ويكاد يكون التكرار سمة بارزة في بعض السور كسورة الرحمن، وسورة المرسلات، إلا أن أبا على الجبائي يرى أن قوله تعالى (فبأي آلاء ربكما تكذبان)[٥] والتي جاءت عدة مرات في سورة الرحمن لا يعتبر تكراراً "لأنه ذكر نعما بعد نعم، وعقب كل نعمة بهذا القول، فكأنه قال: فبأي آلاء ربكما التي ذكرتها تكذبان وإنما عنى بالتثنية الجن والإنس، ثم أجرى الخطاب على هذا الحد في نعمة نعمة، وعنى بكل قول غير ما عناه بالقول الأول،

١- الأنعام: ٢٢.

٢- الزمخشري، الكشاف، ١٢/٢.

٣- الفرقان: ١١٣.

٤- الزمخشري، الكشاف، ٨٩،٩٠/٣.

٥- الرحمن

وهذا كقول القائل لمن ينهاه عن قتل المسلم وظلمه ويزجره عن ذلك: أتقتل زيداً وانت تعرف فضله ! أتقتل عمرا وانت تعرف صلاحه ! ويكرر ذلك فيكون حسناً ولا يعد تكراراً ولو ان احدنا عظمت نعمه على ولده ورآه آخذاً في طريق العقوق، فحسن أن يقبل عليه فيقول: أتغضبني في كذا وقد أنعمت عليك، أتغضبني في كذا وقد أنعمت عليك، فيكون تكرار ذلك أبلغ في المراد حتى لو حذفه لنقص الغرض في هذا الباب ولم يكن بمنزلته"[١].

وقد استوقف التكرار السكاكي بعد أن طعن الطاعنون على القرآن من جهته، فأراد أن يكشف النقاب عن بلاغة التكرار فقال "أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما اجهلكم في عدها تكراراً، وعدها من عيوب الكلام.

إذا محاسني اللاتي أدل بها كانت ذنوبي فقل لي كيف اعتذر؟

أليس لو لم يكن في إعادة القصة فائدة سوى تبكيت الخصم لو قال عند التحدي لعجزه : قد سبق إلى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا لكفت؟

واما نحو (فبأي آلاء ربكما تكذبان) و(ويل يومئذ للمكذبين) فمذهوب به مذهب رديف يعاد به في القصيدة مع كل بيت، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة ابيات أو ترجيع الأذكار.

وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل في صناعة تفنين الكلام ما وقف بعد على لطائف تفانينه وإما متعنت ذو مكابرة"[٢].

والسكاكي بهذا يشير إلى نوعين من التكرار، أحدهما: تكرار الموضوع الواحد بصياغات متعددة، والثاني: تكرار الكلام بالألفاظ ذاتها، وقد وقف الجاحظ أمام النوع الأول وضرب له مثلاً بقصص الأنبياء، وذكر الجنة والنار، وذكر العلة من وراء التكرار فيها

---

[١]- القاضي عبد الجبار، المغنى، ١٦/٣٩٨، ٣٩٩.

[٢]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص٥٩٢، ٥٩٣.

فقال "وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود وهارون وشعيب وإبراهيم ولوط وعاد وثمود وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم وأكثرهم غبي غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب"[1].

فالجاحظ يلفتنا إلى أهمية التكرار من حيث تأثيره في النفس وتنبيهها من غفلتها. وإلى مثل هذا أشار أبو على الجبائى حيث شبه هذا التكرار وأثره، بتكرار الواعظ أو الخطيب لبعض العبارات لتقوية معناها فى النفس[2].

وقد جمع الزمخشري آراء سابقيه من المعتزلة عند تفسير قوله تعالى (فذوقوا عذابى ونذر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)[3] فقال "فإن قلت ما فائدة تكرير قوله (فذوقوا عذابي ونذر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)؟ قلت فائدته أن يجددوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين ادكاراً واتعاظاً، وأن يستأنفوا تنبهاً واستيقاظاً إذا سمعوا الحث على ذلك والبعث عليه، وأن يقرع لهم العصا مرات، ويقعقع لهم الشن تارات لئلا يغلبهم السهو ولا تستولي عليهم الغفلة وهكذا حكم التكرير، كقوله (فبأي آلاء ربكما تكذبان) عند كل نعمة عدها في سورة الرحمن، وقوله (ويل يومئذ للمكذبين) عند كل آية أوردها في سورة المرسلات، وكذلك تكرير الأنباء والقصص في أنفسها لتكون تلك العبر حاضرة للقلوب، مصورة للأذهان، مذكورة غير منسية في كل أوان"[4].

٥ـ الالتفات

يندرج الالتفات في الدراسات البلاغية التقليدية تحت البديع المعنوي وغني عن الذكر أن كثيراً من البلاغيين لا يجدون في وجوه البديع سوى إضافة شكلية ليست ذات قيمة كبرى، إلا أن الزمخشري قد لفتنا إلى أهمية الالتفات في قيامه بإنتاج إيحاءات فريدة.

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين ١/١٠٥.

[2]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٣٩٨.

[3]- القمر: ٣٩، ٤٠.

[4]- الزمخشرى، الكشاف، ٤/٤٣٩.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين)[١].

"فإن قلت لما عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب ؟ قلت هذا يسمى الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم، كقوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم) وقوله تعالى (والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه) وقد التفت امرئ القيس ثلاث التفاتات في ثلاث أبيات :

تطاول ليلك بالأثمد ... ونام الخلي ولم ترقد

وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذي العائر الأرمد

وذلك من نبأ جاءني ... وخبرته عن أبي الأسود

وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد، ومما اختص به هذا الموضع أنه لما ذكر الحقيق بالحمد، وأجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن، حقيق بالثناء، وغاية الخضوع، والاستعانة في المهمات، فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات، فقيل: إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة، لا نعبد غيرك، ولا نستعينه ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز الذي لا تحق العبادة إلا به"[٢].

فوظيفة الالتفات عند الزمخشري تكمن في أمرين :

١- عام ينطبق على كل التفات وهو ما يقدمه الالتفات للنفس من ارتياح.

وقد عبر الزمخشري عن هذه الوظيفة مرة ثانية عند تفسير قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)[٣] فقال "لما عدد الله تعالى فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين، وذكر صفاتهم وأحوالهم، ومصارف أمورهم، وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرضيها أقبل

---

[١]- الفاتحة: ٥.

[٢]- الزمخشرى، الكشاف، ١٣/١، ١٤. الأثمد: اسم موضع العائر: قذى تدمع منه العين

[٣]- البقرة: ٢١.

عليهم بالخطاب، وهو من الالتفات المذكور عند قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) وهو فن من الكلام جزل فيه هز وتحريك من السامع، كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث لكما، إن فلان من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه ما فرط منه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث، فقلت: يا فلان من حقك أن تلزم الطريقة الحميدة في مجاري أمورك، وتستوي على جادة السداد في مصادرك ومواردك. نبهته بالتفاتك نحوه فضل تنبيه، واستدعيت إصغاءه إلى إرشادك زيادة استدعاء، وأوجدته بالانتقال من الغيبة إلى المواجهة هازاً من طبعه ما لا يجده إذا استمررت على لفظ الغيبة، وهكذا الافتنان في الحديث، والخروج فيه من صنف إلى صنف، يستفتح الآذان للاستماع ويستهش الأنفس للقبول"[١].

٢- خاص ينبع من المعنى الذي يتضمنه أسلوب الالتفات، وهو إعطاء تأثير معين على النفس، وقد ذكر الزمخشري أمثلة على ذلك.

يقول في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما)[٢]

"(لوجدوا الله توابا رحيما) لعلموه تواباً، أي لتاب عليهم، ولم يقل: واستغفرت لهم، وعدل عنه إلى طريقة الالتفات تفخيماً لشأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتعظيما لاستغفاره وتنبيهاً على أن شفاعة من اسم الرسول من الله بمكان"[٣].

ومن الالتفات في القرآن الكريم أيضا قوله تعالى (وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون)[٤] ويري فيها الزمخشري امتداحا لهم عن طريق الالتفات[٥]. ومن آيات الالتفات قوله تعالى (عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى)[٦]

---

[١]- الزمخشري، الكشاف، ١/٨٨، ٨٩.

[٢]- النساء: ٦٤.

[٣]- الزمخشري، الكشاف، ١/٥٢٨.

[٤]- الروم: ٣٩.

[٥]- الزمخشري، الكشاف، ٣/٤٨١.

[٦]- عبس: ١-٣.

يري الزمخشري أن "في الإخبار عما فرط منه ثم الإقبال عليه بالخطاب، دليل
على زيادة الإنكار كمن يشكو إلى الناس جانيا جنى عليه، ثم يقبل على الجاني إذ حمي في
الشكاية مواجهاً له بالتوبيخ وإلزام الحجة"[١].

والزمخشري يقارن بين القراءات ويرجح بينها اعتمادا على الالتفات وما يثيره
من إيحاءات. يقول في قوله تعالى (ولله ميراث السموات والأرض والله بما تعملون خبير)[٢]
وقرئ (بما تعملون) بالتاء والياء، فالتاء على طريقة الالتفات، وهى أبلغ في الوعيد والياء
على الظاهر"[٣].

١- الزمخشرى، الكشاف، ٤/٧٠١.

٢- آل عمران: ١٨٠.

٣- الزمخشرى، الكشاف، ١/٤٤٦.

الخاتمة ونتائج البحث

الخاتمــة ونتائج البحث

كان هذا البحث يهدف – في المقام الأول – إلى الكشف عن الأسس التي رأى المعتزلة أن البلاغة القرآنية قامت عليها، فبلغت حد الإعجاز.

وهذه الأسس البلاغية للإعجاز القرآني عرضها المعتزلة متفرقة غير مجتمعة، وبإشارات خفية دون التصريح، وفي عبارات موجزة لا إطناب فيها.

ولتقديم صورة مكتملة لهذه الأسس كان علي أن أبدأ أولاً بقراءة كلية للفكر الاعتزالي فأتعرف على أهم خصائصه، وتوجهاته ثم يأتي بعد ذلك دور القراءة المتأنية العميقة التي تقف عند العبارات الموجزة فتفهمها، وعند الإشارات الخفية فتدرك ما وراءها، وعند المتفرقات فتجمعها وتضمها إلى مثيلاتها حتى يكتمل البناء، وتتم الصورة.

وقد حاول البحث أن يحقق الغاية التي طمح إليها، فانتهى إلى أن المعتزلة قد رأوا أن البلاغة إبانة، وإمتاع. ورأوا أن البلاغة القرآنية قامت على هذين الأساسين فبلغت مبلغا عجز الناس عن إدراكه.

أما الإبانة: فقد استطاع القرآن من خلال تراكيبه، وصوره وألفاظه، أن يعبر عن المعاني بما لا مزيد فوقه، فلا نظم أكثر إبانة من نظم القرآن، وما من صورة أقدر على إيصال المعنى من الصورة القرآنية، وليس ثمة لفظ يمكن أن يحل محل اللفظ القرآني، فيؤدي من الدلالة فوق ما يؤديه اللفظ القرآني.

وأما الإمتاع: فقد حقق القرآن منه ما ملأ النفوس إكباراً وإعجاباً، فالأداء القرآني فوق كل أداء، وأسلوبه الأسلوب الذي لا يجارى.

وقد كشف المعتزلة عن بعض منابع الإمتاع في القرآن الكريم فكان منها ذلك الانسجام الصوتي الذي نراه ماثلاً في تلاؤم حروفه وألفاظه، وعذوبة فواصله، وتفرد بديعه.

وكان من ذلك ما لدلالاته من إيحاءات مؤثرة قوية، تملأ النفس هيبة أو تشوقاً أو زجراً أو غيرها.

وفى الختام أسأل الله عز وجل أن يجعل عملى هذا خالصا لوجهه، ومتقبلاً لديه، وأن ينفع به، وأن يفيض على من عطاء القرآن، هو أهل ذلك والقادر عليه.

المصـــادر والمراجع

المصــادر والمراجع

أولا: المصادر:

١- الأشعرى: (أبوالحسن على بن اسماعيل)

- الإبانة عن أصول الديانة – دار الدعوة السلفية، ط١، ١٩٩٢م.

- مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين – تحقيق: محمد محى الدين عبدالحميـد، المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

٢- الباقلانى: (أبوبكر محمد بن الطيب)

- إعجاز القـرآن – تحقيـق: محمـد شـريف سـكر – دار إحيـاء العلـوم، بـيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣- البغدادى: (عبدالقاهر بن طاهر بن محمد)

- الفرق بين الفرق – تحقيق: إبـراهيم رمضـان، دار الفتـوى، بـيروت، ط٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- أصول الدين – دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٨١م.

٤- ابن تيمية: (تقى الدين أبوالعباس أحمد)

- الإيمان – دار ابن خلدون، الإسكندرية.

- النبوات – تحقيق: محمد عبدالرحمن عوض، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- منهـاج السـنة النبويـة فـى نقـص كـلام الشيعة والقدريـة – دار الكتـب العلميـة، بيروت.

٥- الجاحظ: (أبوعثمان عمرو بن بحر)

- البيـان والتبـيين – تحقيـق: عبدالسـلام محمـد هـارون، الهيئـة العامـة لقصـور الثقافة.

- الحيوان – تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- رسائل الجاحظ - تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

- رسائل الجاحظ – تحقيق: حسن السندوبي، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٣٣م.

- خلق القرآن (ضمن كتاب جدل التنزيل)– تحقيق.رشيد الخيون، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٠م.

٦- الجرجاني: (أبوبكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد)

- دلائل الإعجاز – تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة – دار المدني، جدة، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٧- ابن جني: (أبوالفتح عثمان)

- الخصائص – تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٩م.

- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها – تحقيق: علي النجدي ناصف و عبدالفتاح اسماعيل شلبي – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٨- ابن حزم: (علي بن أحمد)

- الفصل في الملل والأهواء والنحل – المطبعة الأدبية، ط١، ١٣٢٠هـ.

٩- الخطابي: (أبوسليمان حمد بن محمد بن إبراهيم)

- بيان إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) – تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام – دار المعارف ،١٩٧٦م.

١٠- الخياط: (أبوالحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان)

- الانتصار والرد على ابن الراوندي – تحقيق: نيبرج، الدار العربية للكتاب، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١- الرازي: (فخر الدين محمد بن عمر)

- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز – تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، ط١، ١٩٨٩م.

- معالم أصول الدين — تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٢م

١٢- الرماني: (أبوالحسن على بن عيسى)

- النكت فى إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن)— تحقيق: محمد خلف الله — محمد زغلول سلام، دار المعارف، ١٩٧٦م.

١٣- الزمخشرى: (محمود بن عمر)

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل — تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان، القاهرة، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- أساس البلاغة — الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

١٤- السكاكى: (أبويعقوب يوسف أبى بكر محمد بن على)

- مفتاح العلوم — تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٥- السيوطى: (جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر)

- معترك الأقران فى إعجاز القرآن — تحقيق: على محمد البجاوى، دار الفكر العربى.

- الإتقان فى علوم القرآن — المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ.

١٦- الشريف الرضى: (على بن الحسين الموسوى)

- أمالى المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) — تحيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، دار الفكر العربى، ١٩٩٨م.

١٧- الشهرستانى: (أبوالفتح محمد بن عبدالكريم بن أبى بكر)

- الملل والنحل — تحقيق: محمد سيد كيلانى، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٨- عبدالجبار: (القاضى عماد الدين أبو الحسن الأسدآبادى)

- تنزيه القرآن عن المطاعن — المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٩هـ.

- متشابه القرآن — تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث.

- شرح الأصول الخمسة — تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل:

- الجزء السابع: (خلق القرآن) – تحقيق: إبراهيم الإبيارى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٦١.

- الجزء الخامس عشر: (التنبؤات والمعجزات) تحقيق محمود الخضيرى و محمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

- الجزء السادس عشر: (إعجاز القرآن) – تحقيق أمين الخولى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ط١، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م.

١٩- العلوى: (يحيى بن حمزة بن على بن ابراهيم)

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢٠- الكنانى: (عبدالعزيز بن يحيى)

- الحيدة – تحقيق: جميل صليبا، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢١- الماوردى: (أبوالحسن على بن محمد)

- أعلام النبوة – تحقيق خالد عبدالرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٢- ابن المرتضى: (أحمد بن يحيى)

- طبقات المعتزلة – تحقيق: سوسنة ديفلد – فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة، لبنان ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

- فرق وطبقات المعتزلة – تحقيق على سامى النشار – عصام الدين محمد على، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

- باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل – تحقيق: توما أرنلد، مطبعة دائرة المعارف النظامية – حيدر آباد الدكن، ١٣١٦هـ.

ثانيا: المراجع العربية:

١- أحمد جمال العمرجي:

- المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني – مكتبة الخانجي، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢- أحمد سيد محمد عمار:

- نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم – دار الفكر – سوريا – دار الفكر العربي، لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣- أحمد فشل:

- علم البيان، رؤية جديدة، مطبعة الجمهورية،١٩٩٦م

٤- السيد خضر:

- الفواصل القرآنية – مكتبة الإيمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٥- أمين الخولي:

- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب – الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

٦- بسيوني عرفة:

- فكرة النظم في تطورها وأهدافها – دار الرسالة، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٧- حسن طبل:

- حول الإعجاز البلاغي في القرآن – مكتبة الإيمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٨- شوقي ضيف:

- البلاغة تطور وتاريخ – دار المعارف، ط٨.

٩- عائشة عبدالرحمن:

- الإعجاز البياني للقرآن – دار المعارف، ط٢.

١٠- عبدالعزيز عبدالمعطي عرفة:

- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية – عالم الكتب، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١١- عبدالفتاح لاشين:

- بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبدالجبار وأثره فى الدراسات البلاغية – دار الفكر العربى.

١٢- عبدالقادر السنندجى الكردستانى:

- تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣١٩هـ.

١٣- عبدالكريم الخطيب:

- إعجاز القرآن – دار الفكر العربى، ط١، ١٣٨٣هـ – ١٩٦٤م.

١٤- على محمد حسن العمارى:

- قضية اللفظ والمعنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية – مكتبة وهبة.

- حول إعجاز القرآن – ملحق مجلة الأزهر، ١٤١٩هـ.

١٥- كريم الوائلى:

- الخطاب النقدى عند المعتزلة – مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

١٦- محمد الحسينى الظواهرى:

- التحقيق التام فى علم الكلام – مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٩م.

١٧- محمد زغلول سلام:

- أثر القرآن فى تطور النقد العربى – دار المعارف، ط٣.

١٨- محمد عبدالله دراز:

- النبأ العظيم – دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض ، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٩- محمد محمد أبوموسى:

- الإعجاز البلاغى – مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٠- مصطفى الصاوى الجوينى:

- منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه – دار المعارف، ط٣.

٢١- مصطفى صادق الرافعى:

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية – تحقيق عبد الله المنشاوى، مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٢- منير سلطان:

- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة – منشأة المعارف، ط٣، ١٩٨٦م.

٢٣- نصر حامد أبوزيد:

- مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن – المركز الثقافى العربى، ط٤، ١٩٩٨م.

- الاتجاه العقلى فى التفسير – المركز الثقافى العربى، ط٤، ١٩٩٨م.

٢٤- وليد قصاب:

- التراث النقدى والبلاغى للمعتزلة – دار الثقافة، الدوحة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

المحتويات



رقم الآيداع بدار الكتب والوثائق المصرية
١٦٤٩ /٢٠٠٥
I.S.B.N 977-393- 012- 2

مكتبة بستان المعرفة
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب
كفر الدوار ـ الحدائق ـ بجوار نقابة التطبيقيين
٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية: ٠١٢٣٥٢٤٨١٤ & ٠١٢١١٥١٢٣٧